1A
F89

Aram M. Frenkian

Scepticismul grec

PAIDEIA

Colecţia de studii şi eseuri

SOCIETATEA PENTRU ISTORIA FILOSOFIEI „ARAM M. FRENKIAN"
①

Aram M. Frenkian

Scepticismul grec

Colecţia de studii şi eseuri

© Editura PAIDEIA, 1996
Şos. Ştefan cel Mare, nr. 2
Bucureşti, ROMÂNIA
Tel: (00401)-2108433, 2104593
Fax: (00401)-2106987

ISBN 973-9131-63-8

Aram M. Frenkian

Scepticismul grec

ediţie îngrijită şi postfaţă
de

GH. VLĂDUŢESCU

EDITURA PAIDEIA
– 1997 –

Notă asupra ediţiei

Sunt strânse sub titlul convenţional, dat de editor *Scepticismul grec*, studiile atât de aplicate şi de sugestive, în materie, ale lui Aram M. Frenkian. Găsindu-se că locul lor este şi aici, s-au reluat şi notele la *Pyrrhon şi Timon* din Diogenes Laërtios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*. Cum ele fără text îşi cam pierdeau din înţeles, a fost reprodus şi acela (în traducerea lui C.I. Balmuş).

S-au operat unele modificări, în notele la Diogenes Laërtios, anume au fost eliminate trimiterile, frecvente, dar de conjunctură şi inutile, la o *Istorie a filozofiei*, tradusă în limba română în 1957; tot ce se poate ca ele să fi fost adăugate, în redacţie.

SCEPTICISMUL GREC ŞI FILOZOFIA INDIANĂ

În lucrarea pe care o prezentăm, ne propunem să cercetăm, asupra unor puncte speciale şi reduse, relaţiile dintre filozofia indiană şi unii filozofi sceptici greci. Lucrarea se bazează pe un studiu detaliat al operelor lui Sextus Empiricus şi nu am căutat să ne întindem asupra problemei relaţiilor dintre cele două culturi în general, nici asupra condiţionării sociale şi istorice a influenţelor care au avut loc între ele. Ne-au interesat în mod deosebit informaţiile asupra Indiei, care se găsesc în izvoarele greceşti, şi unele probleme de logică indiană, în special cea a tetralemei.

A.F.

FILOZOFIA GREACĂ POSTARISTOTELICĂ

Filozofia greacă postaristotelică ne este puţin şi în mod nesatisfăcător cunoscută, din cauza pierderii iremediabile a operelor originale ale filozofilor din această epocă. Din vastele tratate şi scrieri ale cugetătorilor celor trei şcoli noi care s-au creat după Aristotel: scepticismul, epicureismul şi stoicismul, nu ne-au rămas ca sursă directă de informaţie decât un număr redus de fragmente, care provin din citate ale unor autori mai târzii şi o serie de expuneri ale concepţiilor lor din a doua şi a treia mână.

Din vasta operă a filozofilor stoicieni din prima epocă, cum sunt Zenon din Cition[1] fondatorul şcolii, Cleanthes din Assos[2], Chrysippos din Soloi sau Tarsos[3] şi alţii[4], nu ne-au rămas decât ceea ce este adunat în culegerea lui Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*[5].

---

1 Vezi lista scrierilor lui, la Diogenes Laërtios, VII, 4.

2 Lista scrierilor lui se găseşte la Diog. Laërt., VII, 174-175.

3 Opera lui Chrysippos era imensă, scrisă nu fără neglijenţă, cu multe repetări şi citate foarte lungi din autori străini şi poeţi. Diog. Laërt., VII, 180 spune că el ar fi scris peste 705 cărţi (= rulouri de papyrus). Pentru caracterul scrierilor lui, vezi tot Diog.Laërt., VII, 180-181. Lista cărţilor lui, mai ales a celor de logică, vezi Diog. Laërt., VII, 187-202.

4 Despre discipolii lui Zenon şi operele lor, vezi Diog. Laërt., VII, 36-38. Operele lui Ariston din Chios, Diog. Laërt., VII, 163; Herillos din Cartagina, Diog. Laërt., VII, 166 fine; Dionysios Transfugul, Diog. Laërt., VII, 167; Sphairos, Diog. Laërt., VII, 178.

5 Vol. I, 1905, vol. II şi III, 1903; vol. IV, Index, 1924; vol. I, în ediţie anastatică, 1938; vol. II şi III *idem*, 1923, Leipzig, B.G. Teubner.

Stoicismului mediu îi aparţine Poseidonios din Apamea, gânditor care a avut influenţe întinse, mijlocind oarecum trecerea de la platonismul vechi la neoplatonism. El a descoperit influenţa poziţiilor lunii asupra mareelor, a fost un mare erudit, dar mai ales concepţiile sale mistice au avut mult ecou în lumea hellenistică. Din opera lui vastă, a rămas foarte puţin[1].

Pentru stoicismul nou, avem operele lui Seneca, Epictet şi Marc Aurel, care ni s-au conservat. Dar aceşti filozofi s-au ocupat mai mult de etică şi scrierile lor nu contribuie prea mult la cunoaşterea stoicismului teoretic, care ne interesează pe noi în primul rând.

Pentru Epicur şi filozofia lui, avem norocul de a poseda trei scrisori autentice privitoare la fizică, etică şi meteorologie, precum şi aşa-numitele *Opinii principale* (κύριαι δόξαι) toate păstrate prin sârguinţa lui Diogenes Laërtios[2]. În ultimul timp, s-au mai descoperit pe papyrus şi publicat o serie de fragmente din operele lui Epicur, destul de mici ca dimensiuni[3]. Mai citãm inscripţia voluminoasă a lui Diogenes din OEnoanda[4], în Licia, şi numeroasele lucrări ale lui Philodemos, contemporan al lui Cicero, găsite în papyri din Herculanum[5].

---

1 Karl Reinhardt, *Poseidonios*, München, 1921. Idem, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.

2 Diog. Laërt., X, 35-116; 122-135; 139-154. Ediţia critică de P. von der Mühll, 1922 traducere germană de A. Kochalski, 1914; traducerea franceză Robin - Ernout, în *Lucrèce. Commentaire*, 1925, tome I, p. XLIX CXXIII.

3 Cele mai importante sunt fragmentele din opera Περὶ φύσεως, *Despre natură* a lui Epicur, în 37 cărţi (Diog. Laërt., X, 27). Avem fragmente din 9 cărţi. Fragmente din cartea XXVIII-a a publicat A. Vogliano, 1928.

4 Diogenis OEnoandensis *fragmenta*, ed. J. William, 1907, Leipzig, Teubner.

5 Operele lui Philodemos sunt publicate în colecţia *Teubneriana*, Leipzig, începând din 1884.

Dar toate acestea sunt resturi destul de neînsemnate faţă de opera scrisă considerabilă a lui Epicur[1].

Dacă trecem acum la scepticism, situaţia e şi mai gravă.

Fondatorul şcolii, Pyrrhon din Elis, urmând exemplul lui Socrate, n-a scris nimic[2]. Discipolul său, Timon din Phlius, din opera căruia ne-au rămas vreo 150 de versuri[3] este un poet satiric care venerează pe maestrul său, batjocorind pe ceilalţi filozofi, aşa că e greu de degajat din laudele lui adevărata figură a fondatorului şcolii.

Mai departe, fondatorul Academiei sceptice medii, Arcesilaos din Pitane, de asemenea pare a nu fi scris nimic[4]. Conferinţele lui au fost consemnate, probabil, de elevul său Pythodoros[5] dar ele s-au pierdut[6].

Tot astfel, fondatorul Academiei sceptice noi, marele Carneades din Cirena, pare şi el a nu fi scris nimic[7]. Doctrina lui a fost consemnată în scris de discipolii

---

1 Opera lui Epicur era vastă. După Diog. Laërt., X, 26, ea cuprindea 300 rulouri (κύλινδροι). Lista operelor lui o dă tot Diog. Laërt., X, 27-28. Tot el ne spune că filozoful nostru se repeta adesea şi nu se corecta niciodată. Culegerea model a fragmentelor şi referatelor care privesc pe Epicur şi pe epicurieni a dat-o Hermann Usener, în *Epicurea*. Leipzig, 1887.

2 Diog. Laërt., IX, 102.

3 Fragmentele lui Timon şi referatele antice despre el se găsesc editate de Hermann Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin, 1901, p. 173-206.

4 Diog. Laërt., IV, 32.

5 *Academicorum philosophorum Index Herculanensis*, ed. S. Mekler, Berlin, 1902, col. XX, rând 42 şi urm., p. 74: καὶ Πυθόδωρο[ς ὁ καὶ σ]χολὰς ἀναγρά[ψ]ας αὐτοῦ.

6 Scepticismul academic ne este cunoscut mai ales prin opera filozofică a lui Cicero, în primul rând prin cele două *Academica*, şi, după cum vom vedea, prin Sextus Empiricus.

7 Diog. Laërt., IV, 65 spune că, în antichitate, i se atribuiau lui Carneades nişte *Epistole* adresate lui Ariarathes, regele Capadocici, pe care, de altfel, noi nu le avem. Diogenes Laërtios adaugă: τὰ δὲ λοιπὰ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ συνέγραψαν αὐτὸς δὲ χατέλιπε οὐδέν.

săi, în primul rând de Cleitomahos Cartaginezul[1]. Dar şi opera acestuia este pierdută pentru noi.

Fondatorul şcolii sceptice noi, Ainesidemos din Cnossos, a fost un mare filozof. Scrierile sale, dintre care cea mai importantă este *Discursuri pyrrhoniene*, în 8 cărţi (Πυρρώνειοι λόγοι)[2], s-au pierdut.

Din fericire însă, avem opera filozofică a lui Sextus Empiricus, un autor care a scris în ultimele două decenii ale veacului al II-lea al erei noastre şi în primul deceniu al veacului III, un spirit sistematic, cu remarcabile calităţi de claritate, deşi câteodată abuzează de argumente sofistice, care sunt de o naivitate exasperantă.

De la Sextus Empiricus, ne-au rămas două opere filozofice: *Schiţe pyrrhoniene* (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις), în trei cărţi şi *Contra matematicienilor* (Πρὸς τοὺς μαθηματικούς)[3], în 11 cărţi, opere care constituie compendii ale întregii filozofii sceptice, adevărate *summa*, în sensul tratatelor din evul mediu. Dar aceste opere nu ne dau numai informaţii despre filozofia sceptică şi filozofii sceptici, ca Pyrrhon, Timon, Arcesilaos, Carneades, Ainesidemos, Agrippa, ci şi expuneri preţioase despre logica

1 Diog. Laërt., IV, 67; el ar fi scris peste 400 de cărţi (rulouri). În ele ar fi clarificat (ἐφώτισεν) doctrina lui Carneades.

2 Diog. Laërt., IX 116: (Αἰνησίδημος Κνώσσιος, ὃς καὶ Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία).

3 Opera completă a lui Sextus (în afară de scrierile medicale care sunt pierdute) este editată de Immanuel Bekker, 1842. Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις au fost editate critic, în 1912, de H. Mutschmann. Tot acestea a editat, în 1911, cărţile VII-IX din Πρὸς τοὺς μαθηματικούς care constituie o mică carte îndreptată împotriva filozofilor dogmatici. Πρὸς τοὺς δογματικούς. Primele şase cărţi sunt îndreptate împotriva gramaticienilor, retorilor, geometrilor, aritmeticienilor, astrologilor şi muzicienilor. Aceste cărţi au fost publicate în continuarea ediţiei lui Mutschmann de J. Mau, *Adv. math.* I–VI, urmate de *Indicele* pentru întreaga operă a lui Sextus Empiricus, de K. Janacek, Leipzig, Teubner, 1954. Deci cuvântul "matematicienii" în titlul lucrării *Contra matematicienilor*, trebuie luat în sensul lui etimologic.

şi fizica stoiciană, precum şi despre canonica şi fizica epicuriană, adesea cu abundente citate textuale, astfel încât, cu ajutorul operelor lui Sextus Empiricus, completate cu informaţiile din Diogenes Laërtios, Cicero şi alţii, se pot reconstitui până într-un grad oarecare logica stoiciană şi canonica epicuriană, aceste două părţi ale filozofiilor respective, aşa de interesante şi insuficient apreciate în valoarea lor pozitivă, pentru dezvoltarea ştiinţei şi filozofiei europene în timpurile moderne. Materialul din Sextus Empiricus de comparat cu filozofeme indiene nu este bogat şi nici uşor de interpretat. Este vorba, mai întâi, de două exemple pentru a explica teoria şi apoi de o modalitate de judecată logică, pe care o întâlnim atât la filozoful grec cât şi în logica indiană.

Dar mai întâi, o succintă expunere a filozofiei sceptice greceşti, la reprezentanţii ei cei mai de seamă.

Cicero ne prezintă pe Pyrrhon ca pe un moralist rigid, fără preocupări teoretice, pe când toate celelalte izvoare: Aristocles din Messena[1], Antigonos din Carystos[2], Sextus Empiricus[3], ne arată că atitudinea morală a lui Pyrrhon se sprijinea pe o teorie a cunoaşterii agnosticistă. După fondatorul şcolii sceptice, contrariile în lucruri şi în judecăţile noastre asupra lor au putere egală[4] şi, de aceea, pentru a obţine fericirea, omul trebuie să se abţină de a se pronunţa în favoarea uneia din părţile contrarii. A nu prefera nimic: aceasta duce la lipsa de suferinţă (ἀπαθεια) şi la fericire. Interpretarea lui Cicero este, probabil, cea a Academiei

1 La Eusebius din Cesareea, *Praep. evang.* XIV, 18.
2 La Diog., Laërt., IX, 62 şi urm.
3 *Pyrrh. hypotyp.*, III.
4 ἡ ἰσοσθένεια τῶν λόγων. Diog. Laërt., IX, 101.

sceptice, care voia să se scoată pe sine în evidenţă ca creatoare a teoriei cunoaşterii de direcţie sceptică, pe când expunerea celorlalţi se bazează, probabil pe Timon din Phlius, elevul imediat al lui Pyrrhon.

Deci scepticismul lui Pyrrhon este radical. Toate contrariile sunt egale ca valoare de adevăr. Noi nu putem afirma că un lucru e adevărat, iar contrariul lui e fals. Deci, singura atitudine justă a scepticului este refuzul de a se pronunţa în favoarea unuia din contrarii. Cine va adopta atitudinea sceptică de nepronunţare (ἀφασία) va fi fără suferinţă şi fericit.

Scepticismul academic s-a dezvoltat în luptă mai ales cu stoicismul. Arcesilaos este adversarul lui Zenon, fondatorul şcolii stoiciene. El atacă două dintre doctrinele fundamentale ale stoicienilor: 1) existenţa unui criteriu al adevărului şi 2) existenţa reprezentărilor comprehensive. El arată că nu există nici criteriu, nici reprezentare comprehensivă. Totuşi, pentru viaţa practică, el admite drept criteriu "rezonabilul" (εὔλογον)[1].

Pentru a întări şcoala, Chrysippos a trebuit să modifice unele puncte ale doctrinei stoiciene, fără a renunţa însă la criteriu şi la reprezentarea comprehensivă, fără de care stoicismul n-ar mai fi stoicism. Chrysippos a fost unul dintre cei mai mari dialecticieni ai antichităţii şi a fost – pe drept – numit al doilea fondator al stoicismului. De aceea, se spunea despre el în antichitate: "Dacă n-ar fi Chrysippos, n-ar fi nici şcoala stoiciană"[2].

---

1 Termenul există la Aristotel, care îl întrebuinţează destul de des ca termen tehnic filozofic. Vezi teza complementară de doctorat a lui V.M.Le Blond, Εὔλογος *et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1938.

2 Diog. Laërt., VII, 183; Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν στοά.

Şi împotriva lui însă, s-a ridicat din sânul Academiei sceptice un mare cugetător: Carneades. Acesta a atacat cu argumente zdrobitoare criteriul stoician al adevărului şi existenţa reprezentărilor comprehensive. De aceea, se spune că el ar fi zis despre sine: "Dacă n-ar fi Chrysippos, n-aş fi nici eu"[1]. Nu ne putem extinde aici asupra concepţiilor lui Carneades. Ceea ce este interesant la el, este că a mers mai departe pe calea concesiilor făcute vieţii practice şi a ajuns la ceea ce se poate numi un probabilism. Termenul întrebuinţat de el este cel de πιθανόν, adică "ceea ce e convingător", "ceea ce e demn de încredere". Dar această convingere are şi ea grade şi se întăreşte prin diverse operaţiuni. Văd un turn de departe şi mi se pare a fi rotund, dar sunt în îndoială dacă nu cumva e pătrat. Apropiindu-mă, văd că e pătrat. Mă învârtesc în jurul turnului (περιωδενμένη), pun mâna pe muchie şi constat că, în adevăr, turnul e pătrat. Acum am o reprezentare fermă, neşovăielnică a turnului, că e pătrat (ἀπερίσπαστος).

Ainesidemos, fondatorul scepticismului nou (a doua jumătate a *sec. I* ante) pare a fi încercat o întoarcere la scepticismul radical, al lui Pyrrhon, peste scepticismul academic, pe care îl considera infidel tradiţiei vechii şcoli. Dar printr-o deviere ce nu s-a putut explica până astăzi, Ainesidemos termină într-un dogmatism, declarând că "doctrina sceptică este calea care duce la filozofia lui Heraclit"[2].

---

1 Diog. Laërt., IV, 63: Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἄν ἦν ἐγώ.

2 Sext. Emp., *Pyrrh. hypotyp.*, I, 210, p. 52, 10: οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν.

După această scurtă schiţă a scepticismului grec la cei mai de seamă reprezentanţi ai lui[1], trecem la studiul nostru propriu-zis.

Mai întâi, două exemple pentru ilustrarea unor puncte de doctrină, pe care le întâlnim la Sextus Empiricus şi în filozofia indiană.

1 Despre scepticismul grec, avem două monografii de seamă mai vechi: Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, ed. a 2-a neschimb., 1932, A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905. Citäm şi una dintre ultimele lucrări ale lui Léon Robin, sinteză a unei îndelungate îndeletniciri cu filozofia sceptică: *Pyrrhon et le scepticisme antique*, Paris, 1944.

DOUĂ FILOZOFEME INDIENE LA SEXTUS EMPIRICUS

1. IMAGINEA FUNIEI GHEMUITE, CONFUNDATĂ CU UN ŞARPE

În lucrarea sa îndreptată *Împotriva matematicienilor*, Sextus Empiricus ne relatează următoarele: "Carneades şi discipolii lui afirmă că, în chestiunile întâmplătoare, noi facem uz de reprezentarea demnă de încredere (πιθανῆ φαντασία) drept criteriu de apreciere a adevărului, în chestiunile controversate uzăm de reprezentarea neşovăielnică (ἀπερίσπαστος φαντασία), iar în chestiunile care privesc fericirea, de reprezentarea pusă la probă sub toate aspectele ei (περιωδευμένη φαντασία)"[1]. În chestiuni importante, se face uz şi de două sau chiar trei din aceste metode de constatare a probabilităţii celei mai mari[2].

În textul care urmează celui precedent, ni se dă următorul exemplu: "Se face uz de reprezentarea demnă de încredere (πιθανῆ) şi de cea pusă la probă sub toate aspectele ei (περιωδευμένη), atunci când este dat timpul necesar pentru a judeca chestiunea ivită în linişte şi cu de-amănuntul[3]. Spre exemplu, dacă cineva, intrând

1 *Adv. math.*, VII, 184, p. 44 Mutschmann [notat, în cele ce urmează cu M.]
2 *Adv. math.*, VII, 184, p. 44-45 M
3 Dacă, din cauza urgenţei împrejurărilor, nu se poate face constatarea detaliată, trebuie să ne mulţumim cu ceea ce e demn de încredere la prima vedere. Astfel, dacă cineva e urmărit de duşmani şi intră într-un şanţ unde i se pare că sunt alţi

într-o odaie întunecoasă şi văzând un ghem de funie, a crezut în primul moment că este un şarpe şi a sărit peste el. Dar după aceea, se întoarce înapoi şi cercetează adevărul, şi constatând că obiectul zărit e nemişcat, înclină în mintea sa spre aprecierea că nu este un şarpe. Totuşi, el raţionează, zicând că şi şerpii stau nemişcaţi câteodată, atunci când sunt înţepeniţi de gerul iernii. El mişcă ghemul cu un băţ. Astfel, punând la probă din toate părţile (ἐκπεριοδεύσας) reprezentarea iniţială, el consimte să afirme că este falsă reprezentarea obiectului, văzut ca fiind un şarpe"[1].

Aceleaşi idei şi acelaşi exemplu al ghemului de funie, confundat cu un şarpe se găsesc şi în *Schiţele pyrrhoniene* ale lui Sextus[2]. Nu insistăm asupra succesiunii celor trei faze de aproximaţie, din ce în ce mai apropiate de adevăr: πιθανόν, ἀπερίοπαστον, περιωδευμένον sau δεξωδευμένον, deoarece nu ne ocupăm în mod special de procesul cunoaşterii după Carneades şi Academia nouă, fondată de el. O oarecare confuzie între ultimele două faze se observă şi la Sextus.

După cât ştim şi în măsura informaţiilor pe care le avem, imaginea aceasta a funiei ghemuite, confundată cu un şarpe se găseşte în literatura greacă în aceste două texte din Sextus pe care le-am indicat mai sus[3].

---

inamici, el o ia la fugă, fără să mai stea să constate prin celelalte două metode dacă reprezentarea e justă, ci se ia după ceea ce i s-a părut verosimil la prima vedere. *Adv. math.*, VII, 186, p. 45M.

1 *Adv. math.*, VII, 187, p. 45 M.

2 *Pyrrh. hypotyp.*, I, 227-228, p. 59 M.

3 Cicero. *De finibus*, II, 18, 59, dă un exemplu cu un şarpe, citând pe Carneades, dar se referă la cu totul altceva, şi nu la o confundare a unei funii cu un şarpe. Colega noastră A. Piatkovski ne-a semnalat un text din Demetrius, *De elocutione* § 159, în care se vorbeşte de confundarea unei curele cu un şarpe (οἷον τὸν ἱμάντα ὡς ὄφιν). Demetrius trăieşte în secolul I, iar aluzia e foarte sumară şi eliptică, ca la ceva îndeobşte cunoscut. Autorul mai vorbeşte cu această ocazie de efectul comic al acestor confuzii, în care intervine frica ce se dovedeşte a fi fără temei. De aceea, editorul şi comentatorul lui Demetrius,

Sextus scrie la finele secolului al II-lea, iar dacă exemplul provine, după cum e foarte probabil, de la Carneades[1], atunci vechimea lui de întrebuinţare în literatura greacă ar fi secolul II ante.

În filozofia indiană, imaginea funiei, confundată cu un şarpe apare mai întâi cu totul în alt ansamblu. O întâlnim în *Vedānta*, unul dintre cele şase sisteme de filozofie ortodoxă ale Indiei. Izvoarele ei sunt comentariile asupra aşa- numitelor *Brahma-sūtra* sau *Vedānta-sūtra* ale lui *Bādarāyana*, denumit şi Vyasa, care pare a fi trăit în secolul IV. Din autorii citaţi în aceste *sūtra*[2], se vede că trebuie să fi existat astfel de codificări ale filozofiei *Vedānta* şi anterioare lui *Bādarāyana*. În general, se admite, de către cei mai buni cunoscători, că fixarea sistemelor filozofice indiene în *sūtra* a avut loc prin secolul I ante, iar elementele lor constitutive au existat cu mult înainte, încă de pe timpul naşterii buddhismului, adică în secolul VI ante[3]. Aforismele

---

Radermacher, crede că e vorba de o scenă comică (p. 99 a ediţiei lui). Deci, descoperirea de noi texte în această privinţă, din domeniul greco-roman, nu este exclusă.

1 Fireşte, este vorba de un referat despre filozofia lui Carneades, ca cel al lui Cleitomahos, întrucât Carneades n-a lăsat opere scrise.

2 Sensul iniţial al cuvântului *sūtra* este acela de "fir" şi conţinea ideea de însăilare, înşiruire. *Sūtra* literare şi filozofice erau scurte tratate în versuri, foarte condensate, care rezumau pentru memorare, în formă aforistică, doctrina unui sistem filozofic sau literar.

3 Iată situaţia pentru celelalte sisteme filozofice indiene ortodoxe, care e similară cu cea a filozofiei Vedānta: *Vaiśeşika-sūtra*, ale lui Kanada, par a data de pe la 100-150; *Mīmāmsā-sūtra*, de Jaimini, 150-200; *Nyāya-sūtra*, de Gautama, 200-250; *Vedānta* (sau *Brahma-*) *sūtra*, de Bādarāyana, 350-400; *Yoga-sūtra*, de Patañjali, 400-450; *Sāmkhya- sūtra*, pe la 1400 (?). În orice caz, *sūtra* anterioare, pentru aceste sisteme filozofice, par a fi fost compuse prin jurul începutului erei noastre şi poate chiar în secolul I ante, dar sistemele au existat şi convieţuit multe secole înainte, influenţându-se unele pe altele şi producând prin aceste influenţări reciproce, situaţiile cele mai complicate şi de nerezolvat pentru aprecierea lor din punct de vedere cronologic. Vezi Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 161 şi urm. Vezi şi tabloul cronologic de la sfârşitul acestei opere.

cele mai înalte realizări umane pe tărâmul gândirii, ne vor fi suficiente pentru scopul pe care îl urmărim aici.

Sistemul *Vedānta*, în interpretarea lui *Śam*kara, este un monism pur, monism absolut. Cu toate acestea, doctrina vedāntină se numeşte *advaita* = "non-dualitate", în cazul lui *Śam*kara, *kevalādvaita* = "non-dualitate absolută" [1]. Şi aici se vede un specific al spiritului indian, care preferă exprimarea prin formă negativă, în locul expresiei directe, pozitive[2], lucru de care vom mai avea ocazia să ne ocupăm.

Pentru a explica şi determina raportul dintre lume şi absolutul care îi stă la bază, raport întemeiat pe o creaţie iluzorică, produsă de neştiinţă (*avidyā*), *Śam*kara recurge la o serie de imagini, dintre care şi aceea a funiei luate drept şarpe[3]. Aşa cum funia ghemuită, pe întuneric, este luată din ignoranţă drept şarpe, tot astfel lumea empirică, prin iluzia (*māyā*) provocată de neştiinţă (*avidyā*) este socotită ca având o existenţă distinctă, independentă pentru sine, faţă de absolut (*brahman*). În realitate însă, *brahman* singur este existent, iar lumea este o iluzie asemănătoare cu aceea a şarpelui perceput în locul funiei. Dacă se elimină iluzia percepţiei şarpelui, rămâne funia, care este reală[4]. Deci în concepţia

1 Sistemul lui Rāmānuja se numeşte *viśistadvaita* = "non- dualitate specificată" sau "diferenţiată", sistemul lui Nimbārka *dvaitādvaita* = "non-dualitate şi dualitate", cel a lui Vallabha, *śuddhādvaita* = "non-dualitate pură" şi cel al lui Madhva, dvaita = "dualitate". Vezi V.S. Ghate, *op. laud.*, p. XXIV.

2 Vezi O. Lacombe, *op.cit.* (AMG XLIX), p. 46 şi urm.

3 Alte imagini sunt acelea ale scoicii de sidef, confundată cu argintul, a suprafeţei unui pustiu care produce mirajul, a butucului de lemn confundat cu un om (Vezi Māndūkya - bhāsya, la strofa VII din Māndūkya - upanisad, trad. Dvivedi p. 20).

4 Reală, din punctul de vedere al comparaţiei. De fapt, şi funia, ca realitate empirică, e *māyā*, iluzie.

lui Śamkara, lumea nu este pură irealitate (*asat*). Ea are un substrat real, care este absolutul. Irealităţi pure sunt, în concepţia indiană, lucruri ca: "fiul unei femei sterile" (*vandhyāputra*), "coarnele iepurelui" (*śaśa-viśāna*), "floarea crescută în cer" (*ākāśa-kusuma*). Aceste lucruri n-au în adevăr nici o bază de susţinere, sunt irealitate pură (*asat*). Pe când şarpele, argintul, omul, mirajul sunt lucruri care au o realitate în spatele lor, din care sunt în mod iluzoric produse[1].

Tot astfel şi lumea are în spatele ei Absolutul, care este realul prin excelenţă (*sat*) şi din care se desfăşoară, prin *māyā* şi *avidyā*, iluzia şi ignoranţa cosmică. *Brahman*, absolutul, este cauza materială a lumii, aşa cum lutul este cauza materială a oalei (*ghata*) fabricate din el.

Foarte caracteristică pentru doctrina lui Śamkara despre lumea empirică şi raportul ei cu Absolutul este şi imaginea jonglerului (*māyāvin*), care aruncă în sus o frânghie, pe care se suie până în cer şi face diverse exibiţii acolo, în timp ce jonglerul real stă pe pământ[2]. Imaginea funiei-şarpe (*rajju sarpa*) este menţionată de peste 50 de ori în comentariul lui Śamkara la Māndūkya-upanisad şi la *Māndūkya-kārikā* ale lui Gaudapāda[3], pe când în comentariul lui *Śamkara* la *Brahma-sūtra*

---

1 Pentru diferenţa dintre *vivarta* "desfăşurarea iluzorică", cum e cea a lumii empirice ieşită din *brahman*, şi *parināma*, "transformarea cauzei materiale în produsul de aceeaşi natură cu ea", ca laptele coagulat, produs din laptele dulce, vezi Paul Hacker, *Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, 1953.

2 Vezi Śamkara, *Brahma- sūtra-bhāsya* a, I, 1, 17., cf. şi *Māndūkya-kārikā bhāsya ad* I, 7 şi II, 19.

3 Gaudapāda ar fi fost profesorul lui Govinda care, la rândul său, a fost profesorul lui *Śamkara. Deci, în acest caz, Gaudapāda* ar fi cu două generaţii mai bătrân decât Śamkara. Alţi savanţi au vrut să împingă data când a trăit Gaudapāda până la 500, ceea ce e mai puţin plauzibil. Pentru data lui Gaudapāda, vezi Max Müller, *Six Systems*, p. 223.

lui Bādarāyaṇa, avem imaginea jonglerului[1] şi imaginea şarpelui şi a inelelor lui confundate cu şarpele.

Autenticitatea comentariilor lui Śamkara la *Māndūkya upaniṣad* şi la *Māndūkya-kārikā* ale lui Gaudapāda a fost pusă la îndoială, din cauza atitudinii extrem idealiste din ele, care nu mai corespunde în totul cu cea din *Brahma-sūtra-bhā* sya[2]. Dar se poate socoti că Śamkara a scris comentariul său la opera lui Gaudapāda în tinereţe. De altfel, claritatea şi frumuseţea expresiei sunt în totul demne de marele gânditor[3].

Imaginea funiei luate drept şarpe se întâlneşte, de altfel, şi în *Māndūkya-kārikā* lui Gaudapāda[4], apoi, mult după Śamkara, la Rāmānuja, marele rival al acestuia[5].

Ceea ce este mai important este că această imagine a funiei confundate cu un şarpe o găsim în alt ansamblu decât la autorii vedāntini, la Candrakārti, marele logician al şcolii buddhiste *Mādhyamika*, care a trăit în secolele VI/VII. Astfel, în comentariul acestuia la *Mādhyamika-sūtra* al lui Nāgārjuna, la capitolul XXV, Despre *nirvāna*, se spune: "Aşadar, trebuie înţeles că nimic nu este suprimat în nirvāna şi nimic nu este anihilat. Nirvāna consistă, pur şi simplu, în suprimarea absolut tuturor construcţiilor (false ale) imaginaţiei noastre... Aşadar, elementele care nu există acolo, în Absolut, nu există

---

1 Adică în *Māndūkya-kārikā-bhāṣya*.

2 În *Māndūkya-kārikā-bhāṣya*, autorul comentariilor prezintă cu multă căldură realitatea lumii ca fiind de natură inconsistentă a visurilor (vezi, mai ales, comentariul la cap. IV, vv. 33-41). De altfel, şi opera lui Gaudapāda are acelaşi caracter pronunţat idealist.

3 Despre întreaga problemă a autenticităţii operei *Mandukya -kārikā* a lui Gaudapāda şi a *Māndūkya-upaniṣad*., vezi Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*[3], I, 2, Leipzig, 1922, p. 78 şi O. Lacombe, *op. laud.*, p. 15 şi urm., p. 164 şi nota 2.

4 *Māndūkya- kārikā*, cap. II, vers 17.

5 Rāmānuja, Śri-bhāṣya, I, 1, 1.

în realitate nici de fel; ele sunt asemenea cu acel fel de frică pe care o încercăm, în întuneric, când o frânghie e confundată cu un şarpe, şi care dispare de îndată ce se face lumină"[1]. Aici se vorbeşte de teamă, la fel ca în exemplul lui Sextus-Carneades, şi frica dispare cu luminarea obiectului şi recunoaşterea lui. Dar la filozoful buddhist, textul are şi o semnificaţie filozofică adâncă. Imaginile false despre lucruri, pe care ni le făurim, dispar la lumina cunoaşterii adevărate a relativităţii lucrurilor empirice, de altfel singurele existente, ceea ce constituie anihilarea în *nirvāna*, aşa cum lumina risipeşte teama din jurul funiei confundate cu un şarpe.

Pentru a arăta modul cum *brahman*, Absolutul, este cauza materială a lumii empirice (*jagat*), Śaṃkara recurge adesea la imaginea lutului care ia formă specifică şi devine oala de lut (*ghata*). Această imagine se întâlneşte adesea, atât în Comentariile lui Śaṃkara, cât şi în filozofia indiană în general.

Dar mai interesantă e comparaţia dintre Absolut (ātman-brahman) şi *ākāśa*, cuvânt care se traduce cu "eter" şi care, la indieni, indică spaţiul specificat purtător al sunetului. *Ātman* este totalitatea sufletelor individuale (*jīva*), aşa cum spaţiul integral (*ākāśa, mahākāśa*) este interceptat în fiecare oală ca spaţiul oalei (*ghatākāśa*). Şi aşa cum *ākāśa* nu este mânjit prin praful şi fumul ce se depun pe oală, tot astfel Absolutul (ātman) nu este afectat de fericirea sau mizeria sufletului individual (*jīva*)[2]. Imaginea e foarte fericit aleasă de Śaṃkara, pentru a exprima ideea greu de exprimat, că Absolutul

1 Traducerea o dăm după Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad. 1927, p. 187-188.

2 Vezi Gaudapāda, *Māṇḍūkya- kārikā*, cap. III, vv. 3 - 15 şi *bhāsya* lui Śaṃkara.

(*ātman-brahman*) este cauza lumii empirice, cauză materială, imanentă şi că, în acelaşi timp, el nu este afectat de prefacerile acestei lumi.

Am prezentat mai pe larg comparaţia "funiei-şarpe" în filozofia indiană, pentru a arăta feluritele aplicări pe care le-a avut în gândirea Orientului şi importanţa ei. Acum să trecem la compararea celor două întrebuinţări ale exemplului, în Grecia la Sextus-Carneades şi la hinduşi.

Exemplele, ca cel de faţă şi următorul de care ne vom ocupa peste puţin, sunt eminamente doveditoare pentru influenţele dintre două civilizaţii, dacă sunt cu adevărat concludente. Astfel, în istoria matematicii, avem denumirea latină a liniei trigonometrice *sinus* (="sân") şi care este o traducere a termenului arab *djaib* care înseamnă "sân"; acest termen, provenind din sanscritul *jīvā* care înseamnă "arc", a fost transcris literal în alfabetul consonantic arab şi citit în mod eronat ca *djaib*, în loc de *djībā*. Acest singur exemplu este suficient pentru a susţine originea indiană a trigonometriei europene, adusă de arabi.

În cazul exemplului nostru, lucrurile nu stau atât de neted. Mai întâi, nu se poate conta pe cronologia textelor. Dacă pentru exemplul grec avem alegerea între data lui Sextus (secolul II) şi cea a lui Carneades (secolul II ante), pentru India, lucrurile stau altfel. Indienii au fost poporul de mare civilizaţie cel mai *achron*, cel mai lipsit de simţul importanţei cronologiei, din câte au existat. Sistemele filozofice indiene par a se fi născut şi a fi existat o dată cu naşterea buddhismului, prin secolul V ante. Ele au convieţuit, s-au influenţat reciproc, s-au combătut, au adoptat filozofeme de ale şcolilor adverse, într-un mod aşa de încâlcit, încât este imposibil a determina o succesiune în timp a lor. Aparitia

unei teme într-un sistem, combătută în alt sistem, nu face în India nici o dovadă că acest sistem e ulterior primului. Situaţia la sistemele filozofice indiene este destul de similară, dar mult mai încurcată încă, cu cea a orfismului şi a pitagorismului în gândirea greacă. Şi aici, de multe ori, nu se poate spune dacă o temă este orfică sau pitagorică, din cauza lipsei unei cronologii adecvate şi a lungii convieţuiri şi influenţări reciproce a celor două sisteme de gândire elene.

Aşadar, nu vom putea face caz de faptul că Sextus e din secolul II, iar Candrakīrti din secolul VII, pentru a decide că exemplul confundării unei funii cu un şarpe ar fi anterior în lumea greacă. Dimpotrivă, citarea rapidă a exemplului "funie- şarpe" la Candrakīrti, ca ceva cu totul familiar şi cunoscut, apoi extinderea mare a exemplului acesta în toată literatura filozofică indiană par a-i dovedi o origine populară şi foarte veche în India, pe când Sextus Empiricus, după câte ştim, e singurul autor grec la care se găseşte această comparaţie, cu excepţia indicată mai sus, cu privire la Demetrius, *De elocutione*, § 159.

Dacă trecem acum la cercetarea intrinsecă a comparaţiei, putem spune că, deşi şarpele nu este necunoscut în Grecia antică, acest animal este mult mai răspândit şi teama de el mult mai mare în India decât în Grecia[1]. Din acest punct de vedere, suntem mai înclinaţi să vedem în India locul de origine al comparaţiei funiei confundate cu un şarpe.

Se pare că exemplul acesta cu funia şi şarpele se găseşte şi la Dignāga (secolul V), în opera sa

1 Pentru a sesiza pericolul pe care îl prezintă şarpele pentru indian, şarpele care se furişează până în casa lui, vezi *Pañcatantra* (textus ornatior), III, § 236 (trad. germană de Richard Schmidt, 1901, p. 249).

Pramāṇa-samuccaya, cap. I, păstrată numai în traducere tibetană şi pe care o rezumă Vidyabhusana, în *Istoria logicii indiene*[1]. Dupa Dignāga, dacă cineva confundă în obscuritate o funie cu un şarpe, avem aici de a face nu cu o percepţie, ci cu o preconceptie.

Deocamdată atât. Vom relua problema în mod mai amplu, după ce vom trata şi exemplul următor.

1 Satis Chandra Vidyabhusana *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, p. 277.

2. ACOLO UNDE ESTE FUM, ESTE ŞI FOC

Această formulă o întâlnim de patru ori în opera lui Sextus Empiricus şi nu ne este cunoscut că s-ar găsi la vreun alt autor grec. Dar aceasta nu înseamnă că este exclus să ne fi scăpat un exemplu similar, aflător la vreun alt autor[1].

Dăm în traducere textul cel mai complet din cele patru sus- menţionate. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, § 152, p. 136, 31 Mutschmann: "Semnul amintitor, observat în mod evident concomitent cu lucrul semnificat, o dată cu apariţia lui, dacă acesta (*sc.* lucrul semnificat) este neclar, ne duce la reamintirea lucrului observat concomitent cu semnul şi pe care, în momentul de faţă, nu-l întâlnim în mod limpede, ceea ce se întâmplă cu fumul şi cu focul. Întrucât noi le-am observat pe acestea două adesea împerecheate unul cu altul, de îndată ce-l vedem pe unul, adică fumul, ne revine în memorie şi cel de-al doilea, adică focul, pe care nu-l vedem. Acelaşi raţionament şi cu privire la cicatricea care urmează rănii şi cu privire la rănirea inimii care precede moartea"[2].

---

1 Colegul nostru Tr. Costa ne semnalează două texte din domeniul roman: Plaut. *Curc.* 53; *flamma fumo proximast*; Publilius Syr. 389: *numquam ubi diu fuit ignis deficit vapor.*

2 Sext. Empiricus *Adv. math.*, VIII, § 152, p. 136, 31 M: Καὶ δὴ τὸ μὲν ὑπομνηστικὸν (sc σημεῖον) συμπαρατηρηθὲν τῇ σημειωτῷ δι' ἐναργείας, ἅμα τῷ ὑποπεσεῖν ἐ εἶνοι ἀδηλονμένου, ἄγει ἡμᾶς εἰς ὑπόμνησιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ, νῦν δὲ ἐναργῶς μὴ προσπίπτοντος, ὡς ἐπι τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ πνρός ταὐτα γὰρ πολλάκις ἀλλήλοις συνεζευγμένα παρατηρὴσαντες ἅμα τῷ τὸ ἕτερον ἰδεῖν, τουτέστι τὸν καπνόν, ἀνανεούμεθα τὸν λοιπόν, τουτέστι τὸ μὴ βλ πόμενον πῦρ. ὁ <δ'> αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῆς τῷ ἕλκει ἐπιγινομένης οὐλῆς καὶ επὶ τῆς τοῦ θανάτου

În India, formula "acolo unde este fum, este şi foc"[1], este unul din cele mai populare şi răspândite filozofeme. Cu ajutorul acestei formule, se exemplifică raţionamentul (*anumāna*) indian, care conclude de la particular la particular; este propriu-zis o inferenţă, care însă trece printr-o formulare generală, căreia îi urmează un exemplu. Raţionamentul indian este aşa de puţin conceput ca având un mers de la general la particular, încât formula aceasta generală[2] se numeşte "exemplu" (*udāharana*): "Acolo unde este fum, este şi foc, ca de exemplu căminul". Această exemplificare cu fumul şi cu focul este atât de generală, populară şi răspândită în India, încât este inutil să o mai discutăm.

Şi în cazul acestui exemplu, pentru India, cronologia nu joacă rol şi se poate atribui formula "unde e fum, acolo e şi foc" celor mai vechi timpuri ale formării filozofiei indiene postbuddhiste. În cazul de faţă, având în vedere că exemplul se găseşte în aria elenă numai la Sextus Empiricus, pe când în India răspândirea este fără seamăn, suntem înclinaţi să dăm o origine indiană filozofemului, deşi formula nu este aşa de caracteristică, neavând elemente specifice domeniului indian, încât să fim siguri de afirmaţia noastră.

προηγουμένης καρδίας τρώσεως. Celelalte trei texte se găsesc în *Adv. math*, VIII, § 157, p. 137, 4. *Pyrrh hypotyp.*, II, § 100, p. 89, 22 şi II, § 102, p. 90, 3. Aceste texte nu aduc nimic nou faţă de cel tradus de noi. Ele sunt mai scurte, cu ideea mai incomplet redată, astfel încât rămânem la textul tradus de noi.

1 În sanscrită: *yatra dhūmas tatra agnih*, sau formula negativă: *yatra vahnir nāsti tatra dhumo'pi nāsti*. Vezi Annambhatta, *Tarkasamgraha*, § 45-48. Autorul acestui tratat logic, bazat pe sistemele filozofice *Vaisesika şi Nyāya*, aparţine secolului XVII. Vezi introducerea la traducerea lui E. Hultzsch, în *Abh. d. kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, Philol. Inst. Kl. N. F. Bd. IX, No. 5, Berlin, 1907, p. 3 şi S. Ch. Vidyabhusana, p. 588.

2 Care corespunde premisei majore din silogismul aristotelic.

PROBLEMA INFLUENŢELOR ÎNTRE CELE DOUĂ CIVILIZAŢII: INDIANĂ ŞI GREACĂ

Şi acum să generalizăm rezultatele şi să tragem concluziile cele mai plauzibile. Căci nu poate fi vorba aici decât de concluzii probabile.

Influenţa celor două civilizaţii – a Heladei şi a Indiei– una asupra alteia poate admite patru posibilităţi: sau Grecia a influenţat India, sau India a influenţat Grecia, sau ambele civilizaţii s-au influenţat una pe alta, sau nici una nici alta nu s-au influenţat, ci s-au dezvoltat independent. Aici nu putem trata problema în toată generalitatea şi amploarea ei. Au fost savanţi care au susţinut influenţa Indiei asupra Greciei[1]; alţii, dimpotrivă, au insistat asupra influenţei Greciei asupra Indiei[2]. Alţii au susţinut o influenţare reciprocă[3], iar alţii independenţa completă a celor două filozofii şi civilizaţii[4]. Desigur, formulările generale nu pot reda

---

1 H.T. Colebrooke, în epoca eroică a indianisticii, a susţinut acest lucru, cu multă reţinere (*Essays*, new edition, Leipzig- London, 1858, p. 143 şi urm.). Apoi, A. Gladisch, *Die Eleaten und die Indier*, Leipzig, 1844. L. von Schroeder, *Pythagoras und die Indier*, Leipzig, 1884. Mai scrios e R. Garbe, *Ueber den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der griechischen*, în "*Philos. Monatshefte*", 29 (1893), p. 513-530.

2 Silvain Lévi, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, teză complementară de doctorat, Paris, 1890 (trad. franceză în *REG*). E. Goblet d'Alviella, *Ce que l'*Inde doit à la Grèce, Paris, 1926.

3 Am înclina şi noi spre această părere, dar aceste influenţe datează în mod mai intens şi direct de la Alexandru cel Mare.

4 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1[6], 1919, ed. W. Nestle, p. 21-52

situaţia reală, care e foarte complexa, şi trebuie ca cercetarea să se facă pe puncte speciale. Acest lucru îl vom face noi aici, mai întâi cu privire la cele două exemple de la Sextus Empiricus.

Cele două exemplificări de care ne-am ocupat nu sunt atât de caracteristice pentru una din civilizaţii, încât să putem afirma cu certitudine că ele aparţin uneia dintre ele şi că a fost adoptată de la aceasta de către cea de-a doua civilizaţie. N-ar fi nici un impediment ca exemplul funiei confundate cu un şarpe şi formula "acolo unde este fum, este şi foc" să se fi creat în mod independent, atât la indieni cât şi la greci. Dar dacă ţinem seama de faptul că, în India, cele două exemple au o extindere enormă, pe când în Grecia ele se întâlnesc aproape numai la Sextus Empiricus, că şarpele este un animal mai frecvent în India, iar formula fumului legat de foc, în afară de marea ei răspândire în India, poate fi produsă de experienţa imenselor păduri în care trebuiau să se producă vara dese incendii, ipoteza devine plauzibilă că Sextus, sau izvorul lui, a luat aceste două exemple de la indieni. Există, în filozofia greacă şi indiană o mulţime de alte exemple, unele foarte caracteristice mediului civilizaţiei respective şi care n-au fost adoptate de cealaltă.

Astfel, grecii fiind un popor de marinari, Sextus, pentru a da un exemplu de iluzie optică (pentru a dovedi falsitatea datelor simţurilor), citează rama care în apă pare frântă[1], exemplu care nu se găseşte la

---

despre influenţa Orientului asupra filozofiei greceşti în general (parte redactată de F. Lortzing). John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1920, p. 15 şi urm.

1 *Adv. math.*, VII, 414, p. 95: ὡς ἐπὶ τῆς ἐξάλου τε καὶ ἐνάλου κώπης, etc.

indieni. Alt exemplu este acela al coloanei şi a arhitravei susţinute de ea[1], care de asemenea lipseşte la indieni. La fel cu aporia dacă numărul stelelor fixe este pereche sau nepereche[2]. În schimb, sunt alte exemple care se găsesc în tratatele indiene şi sunt caracteristice şi care lipsesc în textele greceşti, în primul rând la Sextus, de care ne ocupăm aici[3].

Trebuie să observăm că, în acest domeniu, nu se puteau lua exemplele cele mai caracteristice şi specifice ale unei civilizaţii, cum ar fi plante, animale care nu există decât în unul din domenii, întrucât ele n-ar fi fost uşor sesizabile de către membrii celeilalte civilizaţii, care nu sunt familiarizaţi cu astfel de fiinţe şi obiecte inexistente pentru ei. Lemnul de santal, necunoscut grecilor din epoca clasică, nu putea deştepta la aceştia asociaţiile bogate pe care le avea pentru o minte indiană. De aceea, s-a recurs la exemple interesante, caracteristice, ilustrative prin excelenţă ale teoriei expuse, care însă să fie accesibile membrilor noii comunităţi în care sunt lansate, luându-se de la civilizaţia vecină.

Şi din aceste consideraţii, devine plauzibilă, ipoteza noastră că Sextas Empiricus, sau izvorul lui, a luat cele două exemple – funia confundată cu un şarpe şi formula "dacă este fum, este şi foc" – de la indieni.

Dar o nouă întrebare se deschide aici. De ce fel a fost sursa de unde a luat exemplele Sextus, şau autorii de la care s-a inspirat; fost-a o sursă cărturărească

---

1 *Adv. math.*, IX, 229, p. 262: ὁ στῦλος şi τὸ ἐπιστύλιον.

2 *Adv. math.*, XI, 59, p. 389 şi *passim*.

3 Am citat, în expunerea noastră, afară de exemplul funiei-şarpe, perechile scoica de sidef-argintul, butucul-omul, întinsul pustiului-mirajul, apoi jonglerul, coarnele iepurelui, fiul femeii sterile, floarea cerească etc., care toate lipsesc în filozofia greacă, respectiv la Sextus.

sau a primit autorul grec exemplele sale dintr-o tradiţie orală?

Această problemă o vom cerceta acum. Mai întâi, să vedem cum au cunoscut grecii filozofia indiană. De ce natură sunt cunoştinţele grecilor despre civilizaţia şi gândirea indienilor?

Iată concluziile pe care le putem trage în această privinţă, dintr-o cercetare amănunţită a culegerii de texte privitoare la istoria religiilor indiene, scoase din autorii greci şi latini, făcută de Breloer şi Bömer[1]. Cum această colecţie, foarte sârguincios făcută, conţine textele cele mai importante ale autorilor clasici despre religia şi filozofia indiană, ne putem face, din studierea lor, o idee precisă cu privire la felul cunoştinţelor pe care grecii le aveau despre civilizaţia şi spiritualitatea indiană.

Mai întâi constatăm că grecii şi latinii n-au cunoscut din civilizaţia şi gândirea indiană decât aspectele ei exterioare şi vizibile în afară. Iată care sunt aceste cunoştinţe privind moravurile indienilor, care se găsesc la autorii clasici, mai întâi sărace, apoi, de la cucerirea lui Alexandru cel Mare, redate cu detalii şi înfloriturі din ce în ce mai bogate, cu motivări ale obiceiurilor scoase din imaginaţia grecului sau romanului:

1. Arderea soţiei pe rugul soţului [*satī*][2]. La început, textele vechi enunţă acest lucru într-un mod simplu. Mai târziu, în textele mai recente, se dau detalii şi motivări, în

1 *Fontes historiae religionum Indicarum* collegerunt Bernardus Breloer et Franzicus Bömer (în *Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos*, edidit Carolus Clemen, Fasciculus VII), Bonn, 1939 [prescurtat *FHRI* în restul lucrării].

2 Cuvintele sanscrite puse de noi între paranteze drepte, atât aici cât şi în cele următoare, nu se găsesc în textele greceşti şi latine.

sensul că între soţiile mortului intervenea o adevărată competiţie, urmând ca cea mai iubită de mort să se ardă pe rug. Soţia aleasă în acest scop era foarte mândră şi fericită, pe când celelalte se resemnau să rămână în viaţă, pline de întristare. Textele care vorbesc de acest obicei sunt foarte numeroase şi se găsesc în colecţia lui Breloer şi Bömer.

În timpurile noi, s-a dus o luptă aprigă pentru desfiinţarea acestui obicei barbar. Şi indieni luminaţi, cu idei înaintate, au luptat pentru desfiinţarea obiceiului de a arde văduvele. Printre ei se numără Rammohun Roy.

2. **Arderea voluntară pe rug** [*agnipraveśa*]. Toate informaţiile sunt centrate la început în jurul yoginului Kalanos, numit de greci γυμνοσοφιστὴς ("înţelept despuiat", "ascet"). Mai târziu, ni se spune că, pentru a evita boala, decrepitudinea şi suferinţele bătrâneţii fizice, asceţii aceştia de felul lui Kalanos alegeau moartea voluntară pe rug. Grecii au fost foarte impresionaţi de acest lucru. Despre gymnosophistul Kalanos se spune ca s-a bucurat de prietenia lui Alexandru cel Mare şi că s-a ars din propria sa voinţă pe rugul pe care l-a pus să i se pregătească. Apoi, el s-a suit pe rug şi s-a ars de viu, în faţa ochilor înmărmuriţi de admiraţie ai soldaţilor lui Alexandru. Pyrrhon[1], fondatorul şcolii sceptice, care a luat parte ca spectator la campania în Orient a monarhului macedonian, pare a fi fost influenţat de atitudinea faţă de viaţă şi de suferinţa umană a gymnosophiştilor, în teoria sa despre "lipsa de suferinţă", ἀπάθεια, ca ţel al conduitei omului. Kalanos n-a fost singurul ascet de acest fel, pe care l-au cunoscut grecii Textele ne mai dau şi alte nume.

---

1 Vezi Antigonos din Carystos (secolul III ante.) la Diog. Laërt. IX. 62 şi 63.

Problema arderii voluntare a asceţilor indieni a fost studiată în izvoarele indiene de Richard Fick[1]. Concluzia la care ajunge savantul german este că *agnipraveśa* este cel mai devreme citat de *Śam*kara (secolele VIII/IX). Arderea văduvelor este citată într-o inscripţie din 509/510, în care timp s-a putut săvârşi şi arderea voluntară a asceţilor. După Fick, arderea voluntară a lui Kalanos la Suza, în anul 324 ante este falsă. Noi credem că mărturia greacă nu poate fi eliminată pur şi simplu, ca o invenţie. Trebuie să ţinem socoteală de ea şi să admitem că au existat pe timpul lui Alexandru şi, mai târziu, pe timpul lui August, asceţi indieni care au ales moartea voluntară pe rug[2].

3. Interdicţia de a mânca carne şi în general de a vătăma o fiinţă vie ucigând-o [*ahimsā*]. Şi acest lucru, aşa de caracteristic pentru India ariană, fie brahmană, fie buddhistă, apare în numeroase texte sub diverse forme[3].

4. Transmigraţia sufletelor [*samsāra*]. Trecerea sufletelor în vieţi succesive dintr-un corp în altul este o credinţă de bază a indienilor, o concepţie admisă de toate doctrinele filozofice, afară de cea a materialiştilor *Cārvāka*. Această doctrină a metempsihozei, care lipseşte în *Vede* şi pare a proveni din substratul nearian al Indiei, a fost acceptată atât de cele şase şcoli filozofice ortodoxe, cât şi de cele două heterodoxe: Jainismul şi Buddhismul.

---

1 Richard Fick. *Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod* (în *Nachrichten der Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. Fachgr. III, N. F. Bd. II. nr. 1, 1938).

2 Cele mai vechi izvoare sunt Chares din Mitilene (FGr. Hist., II, 664=*FHRI*, p. 10, 3), Nearchos (FGr Hist, II, 713 = *FHRI*, p. 10, 34), Onesicritos (*FHRI*, p. 12, 10 şi 14, 5 şi 15) etc.

3 Herodot III, 10 şi nenumărate texte la autori din toate timpurile, reunite în *FHRI*.

Textele adunate în *FHRI*, care vorbesc de această credinţă sunt numeroase şi credem că nu e locul să le enumerăm.

5. Împărţirea în caste [*varna, jāti*]. Şi aci textele greceşti şi latine ne dau detalii abundente. În orice caz, nu întâlnim cele patru caste în forma lor pură (*brāhmana, ksatriya, vaiśya, śūdra*) ci clase mixte, care se pot identifica în parte cu cele patru caste curate[1]. Timpurile târzii despre care vorbesc autorii greci probabil că prezentau, pe lângă cele patru clase, şi forme mixte aşa cum se întâlnesc în *Legile lui Manu*, cartea a X-a.

6. Retragerea în pădure [*vānaprastha*]. Grecii ştiu că indienii din castele superioare, la o anumită vârstă, îşi părăsesc familia şi avutul, retrăgându-se în pădure[2], spre a duce o viaţă consacrată ascezei şi purificării înainte de moarte. Şi acesta este un obicei al Indiei brahmanice.

Viaţa unui *dvija*, a unui indian aparţinând uneia din cele trei caste superioare, are patru perioade sau stadii (*āśrama*): 1) *brahmacārin*, stadiul de "elev la un brahman"; 2) *grhastha*, stadiul de "şef de familie"; 3) *vānaprastha*, "brahmanul care trăieşte retras în pădure" şi 4) *sannyāsin* (sau *biksu, parivrājaka*) "cel care a abandonat totul", starea de "călugăr cerşetor"[3].

7. Mâncarea părinţilor de către copii şi canibalism în general. Texte greceşti ne vorbesc despre acest obicei al unor triburi din India, la care copiii îşi mâncau părinţii îm-

1 Vezi Megasthenes, la Arrian, *Indica*, 11, 1 sq. (*FHRI*, p. 25) etc.
2 Megasthenes, la Strabon, XV, 1, 58 p. 711 (*FHRI*, p. 27, 7): φιλόσοφοι ὀρεινοί.
3 P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*[5], I, 1, 1922, p. 172.

bătrâniţi[1]. Existenţa unor astfel de triburi sălbatice în India nu este, de altfel lucru de mirare. India nu este o ţară, ci un continent. Această manducaţie are un caracter ritual şi este destinată ca *prāna* forţele vitale, conţinute în părintele îmbătrânit să nu piară o dată cu moartea acestuia, ci să treacă şi să se asimileze în copii, respectiv în grupul social din care făcea parte bătrânul părinte[2].

După ce am arătat cunoştinţele generale cele mai des repetate de autorii greci despre India, trecem acum la informaţiile de detaliu care ni se dau în texte.

După un text din Diodor din Sicilia autorul grec pare a cunoaşte obiceiul indian după care nu părinţii, ci fata îşi alegea pe viitorul soţ[3]. Câteva plante şi animale caracteristice pentru India, şi care nu se găsesc în Grecia, sunt menţionate în textele adunate de Breloer şi Bömer. Orezul[4], un arbore numit *tala*[5], papagalul[6],

1 Herodot, III, 38, cf. 99. Origenes *c. Cels.* V, 34, p. 37, 9 sqq. şi V, 36, p. 40, 9 sqq. (vezi *FHRI*, p. 7), unde Herodot e citat ca izvor. Orig. *c. Cels.* VI 80 p. 151, 31 (*FHRI, p. 7, 22*). *Theophilus Antiochenus, Ad Autolycum*, III, 5 ed. Otto (*FHRI*, p. 97, 13). *Schol. in Aelium Aristidem*, *FHRI*, p. 171 sqq. E clar că singurul izvor al acestor texte este Herodot, III, 38 şi 99. Cazuri de canibalism faţă de străini ne indică Bardesanes (154-222/3), la Eusebius *Praep. evang.*, VI, 10, p. 275 a (*PG*, 21, 465 D = *FHRI*, p. 130, 11). Vezi şi *ibid.*, VI, 10, p. 278 d (*PG* 21, 472 C = *FHRI*, p. 130, 25): "În aceeaşi regiune a Indiei, există indieni antropofagi şi indieni care se abţin de a se hrăni cu carne".

2 S. Al. George şi A. Roşu, *Indriya et le sacrifice des prāna, contribution à la préhistoire d'une terme philosophique indien*, Mitteilungen des Instituts zür Orient Zarschung, 1957, t. V, p. 346-397; n. ed.)

3 Acest lucru ne aminteşte de faimosul *Svayamvara*, alegerea soţului ei de către Damayantī, în vestitul episod *Nala şi Damayantī* din *Mahābhārata*. Dar autorul grec vorbeşte numai de convingerea reciprocă a logodnicilor, fără amplul ceremonial indian. Diod. Sic. XIX, 33, 2: ὄντος παλαιοῦ νόμου παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς τοὺς γαμοῦντας καὶ τὰς γαμουμένας παρθένους μὴ διὰ τῆς τῶν γονέων ὑποκρίσεως ποιεῖσθαι τὸν γάμον. ἀλλὰ πείσαντες ἀλλήλους κτλ. (= *FHRI*, p. 40, 16).

4 Strabon XV, 1, 53, p. 709 (*FHRI*, p. 24, 20): ὄρυζα.

5 Arrian, *Indica* 7, 3 (*FHRI*, p. 21, 26): τάλα.

6 Elian, *De nat. anim.* XIII, 18, p. 332, 9 (*FHRI*, p. 141, 5): φιττακοί.

fireşte elefantul. Cuvinte indiene transcrise în greceşte se găsesc foarte puţine.

Philostratos ne vorbeşte de statui ale lui Dionysos reprezentat în chip de efeb indian, din marmură albă[1], ceea ce ne aduce aminte de statuiele greco-buddhice descoperite în Gandhāra[2]. Cosmas Indicopleustes vorbeşte de comerţul cu mătasea indiană[3].

Clemens Alexandrinul[4] cunoaşte monumentele în formă de piramidă, sub care se află osemintele unui zeu şi pe care le adoră indienii numiţi *semnoi* (adică *samani*)[5]. Este clar că e vorba de monumentele numite *stūpa*, în care se aflau oseminte de ale lui Buddha sau de ale vreunui alt *arhat* buddhist.

Alţi autori ne vorbesc de levitaţia practicată de yogini[6]. Ni se spune că indienii cunoşteau cele cinci elemente[7]. La Apuleius, se vorbeşte, după concepţia brahmanilor, de pedepse şi răsplăţi, după cum merită fiecare[8], ceea

---

1 Philostratos, *Vita Apollonii*, II, 8 p. 49 K (*FHRI*, p. 109, 12).

2 Vezi Alfred Foucher, *L'iconographie bouddhique de l'Inde*. Paris, 1900 - 1905. Gisbert Combaz, *L'Inde et l'Orient classique*, Paris, 1937, t. I. Texte; t. II, Planches.

3 Cosmas (secolul VI). *Topogr. christ. (P. G.* 88, I, p. 96 c = *FHRI*, p. 197, 3): μετάξιον, denumire a mătăsii care s-a răspândit şi în alte limbi din Orient. În armeană, *metax*.

4 Clem. Alex. *Strom.*, III, 6, 60, 3, p. 223 (*FHRI*, p. 106, 13): σέβουσί (*sc.* οἱ καλούμενοι Σεμνοὶ τῶν Ἰνδῶν) τινα πυραμίδα, ὑφ' ἣν ὀστέα τινὸς θεοῦ νομίζουσιν ἀποκεῖσθαι.

5 Nu e de mirare, în lipsa de precizie a cunoştinţelor, dacă grecii nu fac deosebire între asceţii brahmani şi călugării buddhişti.

6 Philostratos, *Vita Apollonii*, III, 15, p. 93 (*FHRI*, p. 119, 1).

7 Philostratos, *Vita Apollonii*, III, 34, p. 111 (*FHRI, p. 122, 15*): *al cincilea element, denumit* αἰθήρ de autorul grec, este desigur *ākāśa al* indienilor, care este elementul substrat al sunetelor.

8 Apuleius, *Floridae*, 15, p. 21 ed. Helm (*FHRI*, p. 102, 29): "*Bracmani autem pleraque philosophiae eius (sc. Pythagorae) contulerunt, quae mentium documenta, quae corporum exercitamenta, quot partes animi, quot vices vitae, quae diis manibus pro merito suo cuique tormenta vel* praemia".

ce ar aduce oarecum aminte de actul făuritor, în mod automat, de pedeapsă sau retribuţie, denumit *karman*, de indieni. În fine, C. Iulius Solinus (secolul III) ne spune cum yoginii (gymnosophiştii) stau toată ziua când într-un picior când în celălalt, în arşita soarelui, pe nisipul ars de globul ceresc[1], ceea ce este o prezentare a ascezei indiene denumită *tapas*, consistând, sub un aspect al ei, în arderea la soarele dogoritor al Indiei.

Toate acestea sunt amintiri destul de vagi şi puţine la număr ale unor procedee şi credinţe indiene, care nu spun mare lucru asupra cunoştinţelor grecilor despre India şi spiritualitatea ei.

În fine, cu multă bunăvoinţă, s-ar putea găsi într-un text grec al lui Philostratos o cunoaştere a Absolutului din gândirea indiană, identificat cu *ātman*, Eul absolut. E un indian care îi spune lui Apollonios din Tyana: "Noi cunoaştem toate lucrurile, deoarece ne cunoaştem mai întâi pe noi înşine. Căci nimeni dintre noi nu se apucă de această filozofie, înainte de a se cunoaşte pe sine (înainte de a-şi cunoaşte eul)"[2] În mod firesc, grecul a deformat expunerea indianului, care, foarte probabil, se referea la concepţia brahmanică a identităţii dintre *brahman* şi *ātman*, scoţând din ea teoria socratică a cunoaşterii de sine (γνῶθι σαυτόν).

Un număr de texte greceşti ne dau informaţii despre medicina şi astrologia Indiei. Ceea ce aflăm din ele

---

1 C. Iulius Solinus, *Colect. rer. mem.*, 52, 25 ed. Mommsen (*FHRI*, p. 150, 14): "...*harenisque ferventibus perpetem diem alternis pedibus insistunt*".

2 Philostratos, *Vita Apollonii*, III, 18, p. 97 (*FHRI*, p. 120, 27): πάντα γιγνώσκομεν, ἐπειδὴ πρώτους ἑαυτοὺς γι νώσκομεν· οὐ γὰρ ἄν προσέλθοι τις ἡμῶν τῇ φιλοσοφίᾳ ταύτῃ μὴ πρώτον εἰδὼς ἑαυτόν.

nu este mare lucru. Din Nearhos, aflăm că medicii indieni ştiau să vindece muşcăturile şerpilor, ceea ce este desigur un specific datorit mediului. De altfel, zice el, indienii nu au boli multe, din cauza egalităţii anotimpurilor, şi vindecarea celor care se ivesc se face de medici nu fără ajutorul zeilor[1]. În schimb, Strabon[2] spune că toată medicina indiană se reducea la incantaţii (ἐπῳδοί). Şi el ne spune că în India nu erau boli multe, din cauza vieţii sobre şi abţinerii de a bea vin.

Ca nume proprii, întâlnim în *Colecţia* de care ne ocupăm următoarele mai importante: brahmanii, sub diverse forme ale denumirii[3], Taxila (ind. *Taksaśilā)* oraşul, muntele Meros[4], oraşul Palibothra[5], adică Pataliputra, aşa de cunoscut din viaţa lui Buddha, apoi Sandrokottos[6] , adică Candragupta, faimosul rege, predecesor al lui Aśoka. Prin acesta din urmă, buddhismul a fost răspândit în India. Mai avem numele teritoriului Pandaia[7] şi numele regelui Pandion[8], care este de origine dravidian, nume care se întâlneşte şi în istoria legendară a Tebei din Grecia[9].

---

1 Nearhos *apud* Arr., *Ind.*, 15, 11-12 (*FHRI*, p. 10, 15).

2 Nearhos *ap.* Strabon., XV, 1, 45, p. 706 (*FHRI*, p. 10, 25). Cf. şi Megasthenes, *FHG* II, fr. 40, *ap* Strab., XV, 1, 60 (*FHRI*, p. 29, 17). Despre medicina indiană, vezi Julius Jolly, *Medicin*, în *Grundriss der indo-arischen. Philologie*, ed. Bühler- Kielhorn, III. Bd., 10. Heft, Strassburg, 1901.

3 Βραχμᾶνες, Βραχμάναι etc.

4 *FHRI, passim.*

5 Παλίβοθρα Megasth, *ap.* Diod. Sic. II, 39,3 (FHRI, p. 19,5).

6 Σανδρόκοττος Megasth, *ap* Arr., *Ind.*, 9, 9 (*FHRI*, p. 23, 29) este Candragupta din dinastia Maurya (322-298 ante). Aśoka domneşte între 273-232 ante.

7 Πανδαία (sc. γῆ) Megasth, *ap.* Arr., Ind., 8, 7 (FHRI, p. 22, 31)

8 Πανδίων, Strabon, XV, 1, 4, p. 686 (*FHRI*, p. 47, 24). Originalul tamil al numelui ar fi *Pandiya*

9 De aci a construit Charles Autran teoria sa a fenicienilor-dravidieni. Vezi *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Paris, 1935, p. 51 şi urm., precum şi alte numeroase lucrări.

Muntele Imaios ar putea fi o deformare de la numele muntelui Himalaya[1].

Într-un *Parapegma milezian*, nr II, întâlnim numele unui astronom indian Kallaneus[2].

Numele lui Buddha, iniţiatorul religiei ce-i poartă numele, care, după câteva secole de dominare a fost izgonit din India propriu-zisă, se găseşte de câteva ori în textele greco-latine. Eliminând pe Terebinthus-Buddha, care nu are nimic de a face cu Buddha ascetul din neamul Śakya, ci aparţine maniheismului, Buddha fondatorul marii religii din sec. VI ante este citat de patru ori: la Clemens din Alexandria[3], la C. Marius Victorinus (secolul IV)[4], la Hieronymus (340-420)[5] şi la Ratramnus Corbeiensis (secolul IX)[6]. Şi cam aceasta este tot ce se găseşte despre buddhism în literatura greco-latină[7], ceea ce este aproape egal cu nimic. Despre doctrina buddhistă, nimic.

Dacă mai menţionăm *Papyrusul din Oxyrhinchos*, care conţine un imn către Isis, în care zeiţa este identificată cu *Maia* a indienilor[8], avem tot ce aflăm, despre doctrinele re-

---

1 Dionysius Periegeta (contemp. cu Hadrian) *ap.* Eustath. *Comm. ad 1153* (*FHRI*, p. 85, 31): Τὸ Ἡμωδὸν καὶ τὸ Ἰμάιον τὰ Ἰνδικὰ ὄρη.

2 *Parapegma Milesium, II* (sec. II ante) (*FHRI*, p. 34, l. 9.16.19.25): κατὰ δὲ Ἰνδῶν Καλλανέα.

3 Clem. Alex., *Strom.*, I, 15, 71, 6, p. 45 (*FHRI*, p. 30, 24): εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι.

4 C. Marius Victorinus, *Ad Iustinum Manichaeum*, *PL*, 8, 1003 C (*FHRI*, p. 159, 38).

5 Hieronymus, *Adv. Iovinianum* I, 42 (*FHRI*, p. 173, 9): *Buddam... e latere suo virgo generavit.*

6 Ratramnus Corbeiensis, *De nativitate Christi*, *PL*, *121*, 3, p. 87 A (*FHRI*, p. 204, 6), repetă pe Hieronymus.

7 Exceptând *Viaţa lui Barlaam şi Ioasaph*, de Ioan Damascenul (text grec Migne, *PG*, **96**, 857 - 1250) care e mult mai recent (secolul VII).

8 *Pap.* Oxyrh., XI, nr. 1380 (sec. II), col. V 103: (Ἴσιν) ἐν τοῖς Ἰνδοῖς Μαῖαν.

ligioase şi filozofice ale Indiei, la autorii greci: *adică nimic din ceea ce este profund şi specific spiritualităţii indiene n-a fost cunoscut de greci*[1].

Deci putem afirma că, dacă Sextus Empiricus, sau izvorul său, a luat de la indieni, cele două exemple de care ne-am ocupat, ele nu i-au putut veni pe cale scrisă, ci numai orală.

Acum să vedem care au fost raporturile grecilor cu călătorii şi, probabil, cu negustorii indieni[2].

Indieni înţelepţi şi asceţi yogini au venit în contact cu grecii, călătorind până în teritoriile greceşti, după cum aflăm din rare texte care îi citează, şi desigur că vizitatorii indieni ai teritoriilor elene puteau fi mult mai numeroşi decât apar în textele ce ne-au parvenit. Astfel, în afară de Kalanos, mai cunoaştem numele de Mandanis, Dandamis, Karanos[3], a unor gymnosofişti care au venit în contact cu grecii. Am vorbit de impresia profundă produsă asupra armatelor lui Alexandru de moartea voluntară pe rug a lui Kalanos. Dar acest lucru s-a repetat şi pe timpul împăratului August, chiar la Atena, unde, în anul 20 ante, indianul Zarmaros, trimis în solie la împărat, s-a ars pe rug din propria vrere, în faţa ochilor atenienilor uimiţi[4]. Împăratul August însuşi vorbeşte de solii indiene pe care le-a

---

1 Cu rezervă în privinţa influenţei gnosticismului, de care vorbim mai jos. Dar această influenţă nu s-a exercitat pe căi deschise şi conştiente.

2 Despre această problemă, vezi remarcile preţioase, valabile şi astăzi, ale lui Christian Lassen, Indische Altertumskunde, vol. III, Leipzig, 1858, p. 56 şi urm.

3 *FHRI*, p. 12, 29; p. 68, 10; p. 39, 23. Mandanis pare a fi acelaşi personaj cu Dandamis, după cum şi Karanos este identic cu Kalanos.

4 Ζάρμαρος numit şi Ζάρμανοχηγάς Nicolaos Damascenus (secolul I, ante), la Strabon, XV, 1, 72, p. 719 sq. (*FHRI*, p. 44, 4). Plutarh, *Vita Alex.*, 69, 9 (*FHRI*, p. 76, 9). Cassius Dio Coccecianus (născ. pe la 155, mort pe la 235). *Hist. Rom.*, LIV, 9, 10, (*FHRI*, p. 140, 23).

primit adesea, lucru ce nu se mai întâmplase înainte vreunui conducător roman[1].

Bardesanes (154-222/3), autor gnostic persan, ne vorbeşte pe larg despre o ambasadă indiană la împăratul Antoninus în Syria, al cărei conducător era brahmanul Sandales[2]. În fine, Damascius (secolele V/VI) relatează despre o ambasadă de brahmani veniţi la Alexandria la un împărat Severus. Aceşti ambasadori, nu se spune, au stat cu seriozitate în casa, nemergând nici la băi publice, nici la spectacolele ce aveau loc în oraş. Ei au evitat viaţa mondenă. Se hrăneau cu curmale şi orez şi băutura lor era apa[3].

Sextus Empiricus cunoaşte pe indieni, pe care îi citează de nouă ori în opera sa[4]. Exemplul fumiei confundate cu un şarpe şi formula "acolo unde este fum, este şi foc" au putut fi culese din gura indienilor veniţi în Grecia: ambasadori, călători, yogini sau negustori, care au putut întrebuinţa aceste expresii ca exemplificări în expunerile lor. Aceste formule pot lua uşor caracterul de dictoane sau proverbe. Astfel au intrat spre exemplu în limba română proverbe turceşti şi au circulat şi

---

1 *Res gestae divi Augusti*, cap. 31: Πρὸς ἐμὲ ἐξ Ἰνδίας πρεσβεῖαι πολλάκις ἀπεστάλησαν, οὐδέποτε πρὸ τούτου χρόνου ὀφθεῖσαι παρὰ Ῥωμαίων ἡγεμόνι. Dăm textul grec, întrucât cel latin în acest pasaj e aproape în întregime reconstituit după traducerea greacă ce ni s-a conservat p. 40-41, ed. E. Diehl[3]). Numele de Zarmanochegas este identificat de Lassen, după Wilson, cu numele indian Śramanācarya.

2 Fragm. Porphyrius, περὶ στυγός, *ap.* Stob. *Ecl.*, I, 3, 56 după Bardesanes (*FHRI*, p. 133, 25-136, 18). E vorba de împăratul Antoninus Heliogabalus, de origine siriană.

3 Damascius, *Vita Isidori*, 67 (*FHRI*, p. 195, 1). Lassen (III, p. 60 şi urm.) mai citează altă ambasadă la împăratul Claudius (41-54) consemnată la Plinius, VI, 24, 4 sq. şi alta la împăratul Iulian (362) menţionată de Ammianus Marcellinus, XXII, 7, 10.

4 *Pyrrh. hypotyp.*, I, 80, p. 22, 16; I, 80, p. 22, 21; I, 148, p. 38, 23; III, 200, p. 188, 22; III, 227, p. 194, 19; *Adv. math.*, XI, 15, p. 378, 19, 24; XI, 17, p. 378, 33, 35.

circulă în cercuri necunoscătoare ale limbii turceşti. La fel ne putem închipui că a primit şi Sextus Empiricus (sau Carneades pentru primul exemplu) aceste două exemple, prin tradiţie verbală, fără să cunoască limba sanscrită sau vreo limbă indiană (prakrit, pāli etc.) şi le-a consemnat în lucrările sale ce ne-au parvenit.

Dacă lucrurile stau astfel, atunci înseamnă că orice influenţă adâncă a spiritualităţii indiene asupra celei greceşti nu s-a putut exercita, din cauza lipsei de înţelegere a textelor sanscrite şi că totul s-a mărginit la acea comunicare orală, care n-a putut să reveleze specificul gândirii indiene şi să o pună în contact cu cugetarea elină? Nu este exact că gândirea indiană n-a exercitat nici o influenţă mai adâncă asupra celei greceşti. Înrâurirea aceasta s-a exercitat însă cu totul pe altă cale, decât cea pe care am considerat-o plauzibilă la Sextus Empiricus, şi anume pe calea religiei, prin gnosticism. În gnosticism, a intrat mai întâi ca parte integrantă şi s-a combinat cu alte elemente tot ce spiritualitatea indiană avea mai specific şi mai adânc, iar prin influenţa gnosticismului, gândirea indiană a avut o priză hotărâtoare asupra filozofiei greceşti, căreia i-a modificat bazele şi postulatele cele mai esenţiale, mai ales în neoplatonism. Despre acest mod de înrâurire ne-am ocupat într-un studiu al nostru, intitulat *Puruşa-Gayōmard* Ανθρωπος, publicat în REIE, 1943, p. 118 şi urm. urmând ca să adâncim şi mai mult modul cum a avut loc acest proces, la o ocazie ulterioară. Deocamdată, un studiu în acest loc depăşeşte obiectul pe care ni l-am aşezat în faţă în această lucrare, unde ne ocupăm de câteva filozofeme indiene rătăcite la Sextus Empiricus.

TETRALEMA

Acum trecem la ultima problemă care ne va ocupa în această parte a studiului nostru, anume la problema tetralemei.

Ori decâte ori prezintă o problemă pentru a-i combate toate posibilităţile din punctul de vedere al scepticismului, Sextus recurge la formele trilemei şi ale tetralemei, – pe când alternativa dublă, dilema, aproape că nu vine în considerare, ca fiind prea saracă şi neputând cuprinde toate posibilităţile chestiunii, pentru a fi apoi anihilate una câte una, spre marea satisfacţie a scepticului. Fireşte că argumente pur formale şi sofistice intervin de multe ori la Sextus, ceea ce nu-l deranjează de fel.

Mai întâi, dăm exemple de prezentare în formă de trilemă:

1. La Gorgias: Dacă există (ceva), există sau Realul, sau Neantul, sau Realul şi Neantul[1].

2. Tot la Gorgias: Dacă realul există, atunci el este sau veşnic, sau născut, sau în acelaşi timp veşnic şi născut[2].

---

1 *Adv. math.*, VII, 66, p. 16,5. Mutschmann. Pentru al treilea membru al trilemei, să ne gândim că Heraclit spunea că lucrurile sunt şi nu sunt (cf. Fragm. 49 a Diels-Kranz). Iar Democrit spunea că atât Realul cât şi Neantul există: Realul fiind atomii şi plinul, iar Neantul fiind vidul (cf. Aristotel, *Metaphys.*, A 4, p. 985 b 4).

2 *Adv. math.*, VII, 68, p. 17, 17.

3. Trilema lui Ainesidemos: Dacă există un lucru adevărat, acest lucru este sau sensibil, sau inteligibil, sau şi inteligibil şi sensibil[1].

4. Dacă adevărul este o judecată[2] în general el este sau o judecată simplă, sau compusă, sau simplă şi compusă[3].

5. Unii filozofi au afirmat că un lucru este cauza altui lucru, alţii că nu este, iar alţii că nu se poate afirma că este mai curând decât că nu este[4].

6. Sunt trei... teorii... cu privire la mişcare. Unii spun că mişcarea există, alţii că nu există, iar alţii că nu se poate afirma că există mai curând decât că nu există[5].

7. Trilema lui Xenocrates: Tot ce există este sau bun, sau rău, sau nu este nici bun nici rău[6].

8. Dintre lucrurile indiferente (ἀδιάφορα), unele sunt de preferat (προηγμένα), altele de respins (ἀποπροηγμένα), iar altele nici de preferat nici de respins[7]. Această trilemă provine din etica stoiciană.

9. Mai citǎm un ultim exemplu în care se prezintă trei ipoteze posibile, dar unde nu avem propriu-zis o trilemă sub formă de afirmare a unei judecăţi, negarea ei, sau afirmarea şi negarea în acelaşi timp: dacă un

---

1 *Adv. math.*, VIII, 40, p. 112, 1.

2 Ἀξίωμα este termenul tehnic pentru propoziţia-judecată, la stoicieni. Spre exemplu: "Este ziuă" este o judecată simplă. "Dacă este zi, este lumină" este o judecată compusă (οὐχ ἁπλοῦν).

3 *Adv. math.*, VIII, 93, p. 123, 19.

4 *Adv. math.*, IX, 195, p. 255, 14.

5 *Adv. math.*, X., 45, p. 312, 16. Heraclit afirmă mişcarea totală a lucrurilor, Parmenide şi eleaţii neagă mişcarea. Pentru Platon, mişcarea este ceva intermediar între fiinţă şi neant.

6 *Adv. math.*, XI, p. 376, 15. A treia ramură a trilemei: οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστιν, este egală cu ἀδιάφορον, vezi XI, 3, p. 376, 13.

7 *Adv. math.*, XI, 62, p. 389, 29.

lucru este cauza altui lucru, sau lucrul concomitent este cauza lucrului concomitent, sau lucrul precedent e cauza celui succedent, sau succedentul este cauza precedentului[1].

Acum vom trece în revistă cazurile de tetralemă, fără a pretinde să fim exhaustivi:

1. "Fiinţa", care este cea mai generală dintre realităţi este sau adevărată, sau falsă, sau nici falsă nici adevărată, sau falsă şi adevărată[2].

2. Dintre reprezentări (φαντασίαι), unele sunt demne de încredere, altele de necrezut, altele în acelaşi timp demne de încredere şi de necrezut, în fine altele nici demne de încredere şi nici de necrezut[3].

3. Dintre reprezentările demne de crezut, unele sunt adevărate, altele false, altele în acelaşi timp adevărate şi false, altele nici adevărate nici false.[4]

4. Genul suprem al realului (τὸ γενικώτατον τοῦ ὄντος) este sau adevărat sau fals, sau în acelaşi timp adevărat şi fals, sau nici adevărat nici fals[5].

Mai departe dăm o serie de exemple cu patru posibilităţi ipotetice, pe care le discută scepticul, fără însă ca să avem tetralema sub forma ei clasică. În aceasta din urmă, se afirmă despre subiect un atribut, apoi

---

1 *Adv. math.*, IX., 232, p. 262, 17. În expunerea care urmează, a cercetării cauzalităţii, avem o serie de dileme. Facem triniterile, fără traducere sau citarea textului: *Adv. math.*, IX, 237, p. 263, 12; IX, 246, p. 265, 27; IX, 252, p. 266, 32; IX, 258, p. 267, 30; IX, 265, p. 268, 10; IX, 267, p. 268/269.

2 *Pyrrh. hypotyp.*, II, 86, p. 86, 11. Ordinea normală a membrelor 3 şi 4 ale tetralemei este intervertită aci.

3 *Adv. math.*, VII, 242, p. 57, 24. Acest exemplu şi cel următor este atribuit de Sextus stoicienilor şi luat de H. v. Arnim în *SVF*, vol. II, 65, p. 25.

4 *Adv. math.*, VIII, 243/4, p. 57, 4.

5 *Adv. math.*, VIII, 32, p. 110, 27. Mai există un exemplu de tetralemă în expunerea lui Aristocles din Messena a filozofiei lui Pyrrhon, conservată de Eusebius, *Praeparationes evangelicae*, XIV, 2-4. De acest text ne vom ocupa în partea finală a studiului de faţă.

atributul contrariu (care, de multe ori, consistă în negarea pură şi simplă a primului atribut), apoi se afirmă atât primul atribut cât şi contrariul lui ca aparţinând în acelaşi timp subiectului, în fine se neagă atât atributul cât şi contrariul lui despre subiectul în chestiune. Cazurile care urmează nu reprezintă tetralema clasică.

5. Dacă există un semn demonstrativ al unui lucru, atunci el este sau un semn vizibil al unui lucru vizibil, sau un semn invizibil al unui lucru invizibil, sau un semn vizibil al unui lucru invizibil, sau un semn invizibil al unui lucru vizibil[1].

6. Sunt patru feluri de combinaţii posibile ale judecăţilor ipotetice (la stoicieni: συνημμένα): primul, când începe cu o judecată adevărată şi termină cu una adevărată; al doilea, când începe cu o judecată falsă şi termină tot cu una falsă; al treilea, când începe cu o judecată falsă şi se termină cu una adevărată; al patrulea, dimpotrivă, când începe cu o judecată adevărată şi se termină cu una falsă[2].

7. Raţionamentul demonstrativ, sau fiind evident demonstrează un lucru evident, sau fiind neevident demonstrează un lucru neevident, sau fiind neevident demonstrează un lucru evident, sau fiind evident demonstrează un lucru neevident[3].

8. Dacă un lucru este cauza altui lucru, sau este un corp cauza altui corp, sau un incorporal cauza unui incorporal, sau un corp a unui incorporal, sau un incorporal a unui corp[4].

---

1 *Adv. math.*, VIII, 171, p. 141, 20.
2 *Adv. math.*, VIII, 247, p. 159, 17.
3 *Adv. math.*, VIII, 391, p. 192, 1.
4 *Adv. math.*, IX, 210, p. 258, 15.

9. Dacă un lucru e cauza altui lucru, sau un lucru în repaus este cauza altui lucru în repaus, sau un lucru în mişcare e cauza unui lucru în mişcare, sau un lucru în mişcare a unui lucru în repaus, sau un lucru în repaus a unui lucru în mişcare[1].

10. Dacă un lucru e în contact şi atinge alt lucru, sau este în contact întregul cu întregul, sau o parte cu o parte, sau întregul cu o parte, sau o parte cu întregul[2].

11. Dacă există un lucru care suferă o acţiune, atunci el suferă sau prin adăugire, sau prin suprimare, sau prin alterare, sau prin schimbare[3].

12. Dacă se scoate ceva din ceva, atunci se scoate sau un corp dintr-un corp, sau un incorporal dintr-un incorporal, sau un corp dintr-un incorporal, sau un incorporal dintr-un corp[4].

13. Dacă se scoate ceva din ceva, se scoate sau întregul din întreg, sau o parte dintr-o parte, sau o parte din întreg, sau întregul dintr-o parte[5].

14. Dacă timpul este o realitate, atunci sau este născut, sau e nenăscut, sau un timp e născut şi altul nenăscut[6].

Metoda sceptică a lui Sextus Empiricus consistă în a arăta că, în oricare din ipotezele cuprinse în membrii trilemelor şi tetralemelor ne punem, ele implică contradicţie, astfel încât singura cale de urmat este de a ne abţine (ἐπέχειν) de a ne da consimţamântul

1 *Adv. math.*, IX, 227, p. 261, 8.
2 *Adv. math.*, IX, 259, p. 267, 2.
3 *Adv. math.*, IX, 277, p. 270, 6.
4 *Adv. math.*, IX, 280, p. 271, 25.
5 *Adv. math.*, IX, 308, p. 276, 6.
6 *Adv. math.*, X, 206, p. 346, 22.

vreuneia din ipoteze, presupunând că ea este adevărată, singura adevărată.

Tetralema este un procedeu logic neuzitat în filozofia greacă. În afară de Sextus Empiricus, există foarte puţine alte exemple în literatura greacă[1].

În schimb, este un procedeu foarte răspândit şi uzitat în logica indiană, la care trecem acum. Firește, nu putem decât să ne mărginim la anumite texte pe care le avem la dispoziţie şi nu putem face o cercetare exhaustivă a tetralemei în logica indiană.

Vom lua deci ca text de cercetare, pentru început, *Mādhyamika-sūtrā* ale lui *Nāgārjuna*[2], capitolul 1 privitor la *Cauzalitate* şi capitolul 25 despre *Nirvāna*, precum şi comentariul lui Candrakīrti la aceste două capitole[3], texte care ne stau la dispoziţie în traducerea lui Th. Stcherbatsky[4].

În cap. 1 nu avem cazuri caracterizate de tetralemă, ci avem numai câteva trileme.

În cap. 25, privitor la *nirvāna*, avem următoarele tetraleme: Mai întâi dăm textul lui Nāgārjuna, *Mādhyamika- sūtra*, cap. 25:

1. Strofele 5-6 se ocupă de cazul: dacă *nirvāna* este un ENS[5]. Strofele 7-8: dacă *nirvāna* este un NON-

---

1 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic I, (Bibliotheca Buddhica XXVI)*, Leningrad, 1932, p. 477, face aluzie la procedeul tetralemei, întrebuinţat de Platon în dialogul *Parmenides*. Nu ştim la ce pasaj din Platon face aluzie ilustrul orientalist. În altă parte a acestei opere, Stcherbatsky întrebuinţează compusul *tetralemă*, care este cel normal, pe când *cvadrilema* este un hibrid. Totuşi în alte opere, orientalistul sovietic întrebuinţează termenul "cvadrilemă".

2 Jumătatea a II-a a secolului II.

3 Candrakīrti aparţine secolului VII.

4 Ediţia critică a textului lui Nāgārjuna şi comentariul lui Candrakīrti în sanscrită, cu paralele tibetane, de Louis de la Vallée Poussin, St. Petersbourg, 1903. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927: traducerea capitolelor 1 şi 25 din Mādhyamika-sūtra de Nāgārjuna, p. 63-78; *comentariul* lui Candrakīrti p. 79-212.

5 *Comentariul* lui Candrakīrti p. 192-193, Stcherbatsky.

ENS[1]. Strofa 10, Concluzia: *nirvāna* nu e nici un ENS, nici un NON-ENS Strofele 11-13: dacă *nirvāna* este un ENS şi un NON-ENS în acelaşi timp[2]. Strofa 16: dacă *nirvāna* nu e nici ENS, nici NON-ENS în acelaşi timp[3].

2. Strofa 17: Buddha, după intrarea în *nirvāna*, există, sau nu există, sau ambele, sau nici una din ele[4].

3. Strofa 18: Buddha, în timpul vieţii sale terestre, există sau nu există, sau ambele, sau nici unul din ele?[5]

4. Strofa 22: Dacă totul e relativ (*śūnya*), ce este finit şi ce este infinit, ce înseamnă finit şi infinit în acelaşi timp, ce înseamnă negarea ambelor acestora?[6]

5. Strofa 23: Ce este identitate şi ce este diferenţă, ce este eternitate şi non-eternitate, ce înseamna eternitate şi non- eternitate în acelaşi timp, ce înseamnă negarea ambelor acestora?[7]

Pentru cine urmăreşte comentariul lui Candrakīrti, devine evident că figura, pe care am numit-o tetralemă sau cvadrilemă, după termenul adoptat de Stcherbatsky[8], nu este o simplă construcţie formală, în care membrul al patrulea al tetralemei este o negare bilaterală a membrului al treilea, care conţine o afirmare şi o negare. Acest caracter formal şi steril se observă la Sextus Empiricus. Spre exemplu, dacă cercetăm ce înseamnă că o reprezentare este adevărată, sau falsă, sau adevărată

1 *Coment.*, p. 193-195.
2 *Coment.*, p. 199-200.
3 *Coment.*, p. 201-203.
4 *Coment.*, p. 203-204.
5 *Coment.*, p. 204-207.
6 *Coment.*, p. 207- 208.
7 *Coment.*, p. 207-208.
8 Vezi Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, p. 207, nota 9: "... the familiar Indian method of a quadrilemma"

şi falsă în acelaşi timp, sau nici adevărată (deci falsă), nici falsă (deci adevărată) în acelaşi timp, ajungem la constatarea că membrul al patrulea al tetralemei la Sextus revine la membrul al treilea, şi acest lucru se poate constata la toate exemplele pe care le-am dat.

Cine citeşte comentariul lui Candrakîrti la capitolul 25 din *Mādhyamika-sūtra*, vede că membrul al patrulea al tetralemei indiene nu este o simplă repetare sub formă negativă a membrului al treilea, ci el are un sens adânc şi de sine stătător. Dacă construim tetralema cu privire la Buddha intrat în *nirvāna*, avem următoarele patru ramuri: Buddha, după ce a intrat în *nirvāna*: 1) există sau 2) nu există, sau 3) există şi nu există, sau 4) nici există şi nici nu există. Membrul al patrulea nu este o simplă răsturnare sau negare a membrului al treilea. Aici avem, în formula membrului al patrulea negaţia absolută, completă, totală, aşa cum se exprimă Manilal N. Dvivedi în traducerea sa a comentariului lui Śamkara la *Māndūkya- upanisad* şi la *Māndūkya-kārikā* a lui Gaudapāda[1].

Un exemplu de tetralemă se găseşte mai întâi în *Māndūkya-kārikā* lui Gaudapāda, cap. IV, v. 83: "Copilăroşii nu realizează (Absolutul), prin faptul că afirmă despre el astfel de lucruri ca: existenţa, non-existenţa, existenţa şi non-existenţa, non-existenţa absolută; acestea fiind derivate fiecare respectiv din noţiunile lor de schimbare, lipsă de schimbare, combinarea amândurora şi negaţia absolută" (după trad. M. Dvivedi).

---

1 *The Māndūkyopanishad with Gaudapāda's Kārikās and the Bhāshya of Śamkara*, translated into English by Manilal N. Dvivedi. Bombay, 1894, p. 128

Iar în comentariul său la acest text al lui Gaudapāda, Śamkara aplică această tetralemă la existenţa sau non- existenţa Eului absolut, *ātman*: 1) "*ātman* este", iată poziţia şcolii filozofice ortodoxe din punctul de vedere al brahmanismului, *Vaiśesika*; 2) "*ātman* nu este", după buddhiştii din şcoala *Vijñānavāda*, idealişti subiectivi, de direcţia *Yogācāra*; 3) "*ātman* este şi nu este", spune Jaina, şcoală filozofică heterodoxă ca şi buddhismul, fondată de Jīna, din secta *Digambara*, ai cărei adepţi umblau complet goi; 4) poziţia negaţiei absolute, adică "*ātman* nici este, nici nu este", reprezintă atitudinea buddhiştilor de direcţie nihilistă sau relativistă, cum le zice Stcherbatsky, denumiţi *Mādhyamika*, filozofi care afirmă inconsistenţa, vidul absolut al lucrurilor (*śūnya*).

Vedānta lui Śamkara, doctrina sa non-dualistă (*advaita*), se aşează în afara acestor patru feluri de predicaţie, după cum ne spune Śamkara însuşi, în comentariul său la Gaudapāda, *Māndūkya-kārikā*, IV, 87[1].

În apendicele la capitolul VIII din *Abhidharmakośa* a lui Vasubandhu[2], avem încă un exemplu de tetralemă, pe care îl dăm în traducerea lui Stcherbatsky[3].

---

1 Vezi şi versetele următoare şi comentariul lui Śamkara. Nu ne putem întinde asupra subtilelor determinări ale acestuia, întrucât ar fi să ne depărtăm de ţelul nostru.

2 Filozof buddhist de direcţie *yogācāra*, idealistă (*Vijñānavāda*), care a trăit pe la mijlocul secolului IV mare logician, ca şi fratele său Asanga.

3 Vezi Th. Stcherbatsky, *The Soul Tehory of the Buddhists*, în Известия Российской Академии наук, 1919, p. 823-854 şi 937-958, unde este tradus şi textul apendicelui la cap. VIII din *Abhidharmakośa* de Vasubandhu (secolul V, după Stcherbatsky; secolul IV după Masson-Oursel). Vezi şi E. Frauwallner *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, 1951. Autorul lui *Abhidharamakośa* ar fi trăit cam între 400-480 şi nu e identic cu fratele lui Asanga, care se numea tot Vasubandhu şi a trăit între anii 320-380.

Iată textul tetralemei (p. 848 trad. după Stcherbatsky): "dacă acest (proces al vieţii) este etern, atunci nu este (speranţă de a-i pune capăt) în Mântuirea finală. Dacă nu este etern, atunci el se va întrerupe şi aşa (de la sine). Dacă presupunem că este amândouă (în parte non-etern şi în parte etern), atunci unele fiinţe animate vor ajunge în mod natural la mântuirea finală (fără nici un efort), iar altele nu o vor atinge niciodată. Şi, în fine, dacă presupunem că nu este nici etern nici non-etern (atunci cădem în contradicţie, anume că) în acelaşi timp nu va fi nici Mântuire nici lipsă de Mântuire!"[1]

Şi aici vedem că poziţia a patra a tetralemei la indieni nu este o repetare formală, cu negaţie, a poziţiei a treia, ci reprezintă o atitudine pozitivă originală, necesară pentru completarea gândirii sub toate aspectele ei.

Mai departe (p. 849), Vasubandhu se ocupă de cele patru chestiuni puse de Buddha cu privire la sfârşitul universului.

Dar formularea aceasta cvadruplă se găseşte chiar în părţile cele mai vechi ale *Canonului pāli*, deci ajunge până la primul secol înaintea erei noastre.

"Lumea este veşnică – lumea nu e veşnică – lumea în acelaşi timp e veşnică şi nu e veşnică – lumea nu e nici veşnică nici nu veşnică – toate acestea eu nu le-am propovăduit; *Tathāgata* (=Buddha) continuă să trăiască după moartea sa – el nu continuă să trăiască – el trăieşte şi nu trăieşte – el nici trăieşte nici nu trăieşte – toate acestea eu nu le propovăduiesc"[2]. Modul

---

1 Parantezele sunt completări ale lui Stcherbatsky, menite să determine mai precis sensul textului.

2 Citat din Hermann Beckh, *Buddhismus (Buddha und seine Lehre). I Einleitung. Der Buddha*. 1928 (=*Sammlung Göschen*, Nr. 174), p. 112. Vezi şi *Samyutta-Nikāya*, vol. IV, p. 374 şi urm. (*PTS*) *apud* H. Oldenberg, *Le Bouddha*[3], trad. A. Foucher, 1921, p. 276-277.

acesta de a pune problema sub formă de tetralemă este atât de specific, încât Hermann Beckh este înclinat să atribuie formularea ei lui Buddha însuşi[1]. Deci anterioritatea tetralemei în filozofia indiană faţă de întrebuinţarea ei la Sextus Empiricus este net stabilită, chiar dacă ne-am mărgini la folosirea ei în *Canonul pāli* (secolul I ante.).

Din cercetarea de mai sus, făcută asupra tetralemei, credem că se pot trage următoarele concluzii:

Dintr-o comparaţie a tetralemei la Sextus Empiricus şi în filozofia indiană, desigur se degajează impresia netă că forma indiană e originalul, pe când la Sextus tetralema este un procedeu logic fără multă profunzime şi colateral. Dacă există influenţă, ea nu s-a putut deci exercita decât din partea indiană asupra lui Sextus sau a izvoarelor lui. Totuşi nu se poate elimina complet ipoteza că grecii ar fi ajuns independent de India la formulările lor ale tetralemei. Dacă se ţine însă seama că mai avem celelalte două exemple: funia confundată cu un şarpe şi formula "unde este fum, este şi foc", care de asemenea indică o influenţă plauzibilă din India, caracterul lăturalnic al tetralemei la Sextus face de asemenea plauzibilă influenţa indiană asupra scepticului grec. Prin urmare, cu un mare grad de probabilitate, putem afirma ca atât cele două exemple ilustrative ale unor teme filozofice, cât şi tetralema au fost luate de Sextus Empiricus, sau de izvorul acestuia, din domeniul indian. Calea pe care i-a venit tetralema este aceeaşi ca cea a exemplelor, sau transmisiunea s-a făcut în scris? Credem ca şi în cazul tetralemei, ca şi în cazul celor două exemple, calea scrisului este exclusă. Tetralema este un procedeu superficial şi lăturalnic la Sextus şi nu presupune o cunoaştere adâncă a procedeului din logica indiană. Deci rămânem tot la calea orală.

---

1 H. Beckh, *op. laud.*, p. 112.

Călători indieni în Grecia, ambasadori, asceţi sau negustori, au putut întrebuinţa în convorbirile lor cu grecii această schemă a tetralemei, aşa de uzitată în gândirea indiană şi apoi ea a fost adoptată de greci, care au întrebuinţat-o fără să-şi dea seama de amploarea şi adâncimea ei în logica indiană. Aceasta ni se pare ipoteza cea mai verosimilă în chestiunea relaţiilor grecilor cu exemplele şi formulele logicii indiene: influenţă superficială, care nu atinge fondul metodei lui Sextus, care se adaugă oarecum dinafară şi rămâne neasimilat în adâncimile scepticismului grec, singurul fel de influenţă ce putea să-i parvină pe cale orală.

Am mai spus că înrâurirea adâncă a filozofiei indiene asupra celei greceşti s-a produs pe alt plan, sau, mai bine zis, s-a introdus în gândirea greacă intrând de pe planul religios în cel filozofic. Ne gândim la marea mişcare gnostică, ce a cuprins lumea mediteraneană în primele secole ale erei noastre (gnosticismul creştin), eventual şi în primele secole înaintea erei noastre (gnosticismul păgân). Influenţa filozofiei indiene a Upanisadelor asupra doctrinei plotiniene a fost pusă în relief de Émile Bréhier[1] cu argumente ce nu se pot reduce la tăcere. Noi am încercat să dăm, într-un alt studiu[2], un exemplu al uneia din căile pe care doctrina Upanisadelor a ajuns la Plotin, într-o formă desigur mult alterată, printr-un tratat pus sub numele lui Hermes Trismegistos, doctrină pe care Plotin a reconstituit-o printr-o genială intuiţie în forma ei genuină. Dar toate acestea depăşesc cadrul studiului de faţă şi cercetarea lor ne-o rezervăm pentru o lucrare specială.

---

1 Émile Bréhier, *La Philosophie de Plotin* (Bibliothèque de la Revue des cours et conférences), Paris, 1928, p. 107 şi urm.

2 *Puruşa- Gayomard - Ανθρωπος. Quelques problèmes concernant la communauté indo-iranienne et la Grèce antique*, în „Revue des études indo-européennes", III, 1943, p. 118-131.

TETRALEMA INDIANĂ LA PYRRHON DIN ELIS

În cele ce urmează, vom căuta să mergem mai departe şi să stabilim data cea mai veche la care tetralema şi celelalte filozofeme indiene au trecut din lumea gândirii indiene în filozofia greacă.

Cu privire la funia confundată cu un şarpe, am vorbit de posibilitatea ca imaginea aceasta în literatura greacă să provină de la Carneades sau de la discipolul lui, Cleitomahos. După cum vom vedea mai departe, Sextus Empiricus nu pare a fi creatorul ideilor şi imaginilor pe care le găsim în operele sale. Am menţionat mai sus un text din Demetrius, un retor care a trăit probabil în secolul I, în care se găseşte o rapidă aluzie la o curea (nu frânghie) confundată cu un şarpe[1], iar imaginea este evocată în fugă, ca una care e foarte familiară cititorului şi care nu necesită o explicare detaliată pentru a se înţelege despre ce e vorba.

Mai importantă e problema tetralemei. Două din tetralemele pe care le-am menţionat[2] sunt date de Sextus ca provenind de la stoicieni. E posibil ca ideile din aceste texte să fie în părţile lor esenţiale de origine stoiciană, dar forma tetralemei, în care sunt puse, n-are

1 Demetrius, *De elocutione*, § 159, text semnalat nouă de colega noastră A. Piatkovski.

2 *Adv. math.*, VII, 242-244, p. 57 Mutschmann. Hans von Arnim a luat aceste texte în culegerea sa de fragmente ale lui Chrysippos: *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 65, p. 25.

nimic comun cu filozofia stoiciană. Ea este o îmbrăcăminte pusă de autorul sceptic peste fondul stoician.

Un alt text foarte important, care se găseşte la Eusebius din Cezarea[1] şi e luat de la Aristocles peripateticianul[2], dă un răspuns întrebării noastre de la început. Textul priveşte filozofia lui Pyrrhon şi îi dăm traducerea, din cauza importanţei lui: "[1] Este necesar, înainte de toate, să căutăm cunoaşterea de noi-înşine. Dacă noi nu suntem făcuţi prin natură spre a ne cunoaşte pe noi-înşine, e zadarnic să mai urmărim cunoaşterea celorlalte lucruri. [2] Au existat unii din vechii filozofi care au vorbit în felul acesta, iar pe aceştia i-a contrazis Aristotel. Pyrrhon din Elis e unul dintre aceia care s-au încumetat a vorbi astfel. Dar el n-a lăsat nimic scris; însă elevul său Timon spune că cine vrea să fie fericit trebuie să aibă în vedere aceste trei lucruri: mai întâi, cum sunt lucrurile prin firea lor, în al doilea rând cum trebuie să ne comportăm noi faţă de ele, şi în fine ce va rezulta pentru cei ce se comportă astfel. [3] Şi el răspunde astfel: lucrurile sunt egal de indiferente (ἀδιάφορα), schimbătoare (ἀστάθμητα) şi nesigure (ἀνεπίκριτα). De aceea, nici simţurile nici opiniile noastre nu sunt nici adevărate nici false. De aceea nu trebuie să ne încredem în ele, ci trebuie să fim fără opinii (ἀδοξάστους), fără înclinaţii (ἀκλινεῖς) şi neşovăielnici (ἀκραδάντους) şi să nu spunem despre fiecare lucru

1 *Praeparationes evangelicae*, XIV, 18,1-30. Eusebius a trăit în prima jumătate a secolului IV. Acest text se găseşte şi în colecţia *Poetarum philosophorum fragmenta*, editat de H. Diels, 1901, p. 175 sqq.

2 Aristocles din Messena este un peripatetician de oarecare importanţă din a doua jumătate a secolului II. El e influenţat de stoicism. A scris o carte Περὶ φιλοσοφίας în zece cărţi, un fel de istorie a filozofiei după principalele sisteme. Eusebius ne-a păstrat largi excerpte din opera lui. Importantul fragment pe care îl traducem în textul nostru priveşte doctrina lui Pyrrhon.

că *este mai curând decât că nu este, sau că este şi nu este, sau nici că este şi nici că nu este.* [4] Pentru cei ce au această dispoziţie, Timon zice că va urma mai întâi abţinerea de a vorbi (ἀφασία) şi apoi imperturbabilitatea (ἀταραξία), Ainesidemos însă că va urma plăcerea (ἡδονή). [5] Acesta este rezumatul celor afirmate de aceştia"[1].

Ceea ce urmează este combaterea acestor teorii ale scepticilor de către Aristocles, lucru care nu ne interesează aici. În acest rezumat al lui Aristocles, noi găsim iarăşi o tetralemă care priveşte desigur pe Pyrrhon şi pe Timon din Flius: 1) este; 2) nu este; 3) este şi nu este; 4) nici este, nici nu este. Pe baza acestui text, ne este îngăduit să afirmăm că Pyrrhon a făcut uz de tetralemă şi vom vedea că relaţiile lui cu India şi cu Orientul ne permit să credem că aceasta a fost luată de dânsul de la indieni, din moment ce găsim tetralema într-un referat al filozofiei lui. Fondatorul vechii şcoli sceptice din Grecia s-a născut pe la 365 ante. şi a murit în jurul anului 275 ante. Datele cele mai certe cu privire la viaţa lui se referă la partea pe care a luat-o Pyrrhon, împreună cu maestrul său Anaxarhos, la expediţia lui Alexandru cel Mare împotriva imperiului persan, care a început în 334 şi s-a sfârşit cu moartea lui Alexandru, în 323 ante. Autorii greci ne dau informaţii precise despre acest mare eveniment din viaţa lui Pyrrhon şi contactul acestuia cu *gymnosophiştii*, adică cu *yoginii* din India şi cu *magii*[2].

---

1 Eusebius *Pr. ev.* XIV, 18, 1-5. Citãm în greceşte numai textul din § 3 fine, privitor la tetralemă: περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας (sc. Πύρρωνα καὶ Τίμωνα) ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν.

2 Diog. Laert. IX, 58 "Anaxarhos era împreună cu Alexandru şi a fost în floarea vârstei în timpul celei de-a 110-a Olimpiade". *Ibid.* IX, 61:

Pyrrhon desigur a cunoscut pe yoginul Kalanos, al cărui *agnipraveśa* (ardere voluntară pe rug) a făcut o impresie aşa de adâncă asupra marelui cuceritor macedonian şi a suitei lui, precum şi asupra armatelor macedonene înmărmurite de eroismul şi curajul indianului. Este bine stabilit că Pyrrhon a trăit timp de unsprezece ani în Orient, şi că el s-a întors în patrie la Elis, după moartea lui Alexandru. Istoricii filozofiei sceptice greceşti, ca Brochard şi Robin, au scos în relief influenţa modului de viaţă indian asupra lui Pyrrhon şi atitudinea lui pe plan etic. La acestea se poate adăuga acum şi influenţa Indiei asupra aspectului teoretic al doctrinei lui. Noi credem a putea susţine că Pyrrhon a fost primul filozof grec care a prezentat probleme filozofice sub forma tetralemei, pe care a introdus-o în cugetarea greacă, în special în şcoala sceptică.

Vom da acum şi motivul intern, psihologic, pe care l-a avut Pyrrhon, după părerea noastră, pentru a-şi însuşi tetralema din logica indiană. Pyrrhon susţinea că nimic nu este într-un anumit fel mai curând decât în alt fel, că toate lucrurile şi contrariile lor au un drept egal de a fi considerate ca adevărate, că motivele

---

"Pyrrhon din Elis a fost fiul lui Pleistarhos, după cum ne spune Diocles Apoliodor, în *Cronicile* sale, ne povesteşte că el, mai întâi a fost pictor şi a fost discipolul lui Bryson sau Stilpon, după cum spune Alexandru. în *Succesiunile*. După aceea, Pyrrhon a însoţit pe Anaxarhos peste tot şi a frecventat în India pe *gymnosophişti* [adică pe *yogini*] şi pe *magi*. De la ei pare Pyrrhon a-şi fi luat filozofia şi a introdus ideile de incomprehensibilitate. * (ἀκαταληψία) şi de abţinere** (ἐποχή), cum spune Ascanius (Hecateus? *** Robin) din Abdera"

* a lucrurilor

** de la a judeca.

*** Hecateus din Abdera a fost un discipol al lui Pyrrhon, după cum spune Diogenes Laërtios, IX, 69. Ascanius nu ne este cunoscut din alta parte.

pentru a înclina judecata noastră într-o direcţie mai curând decât în direcţia contrarie sunt cu totul egale[1], şi această atitudine de abţinere cu privire la judecata pe care o emitem asupra lucrurilor ne dă constanţa care duce la fericire. În conformitate cu concepţia sa despre lucruri, filozoful sceptic era silit să dovedească inconsistenţa oricărei judecăţi asupra lucrurilor şi, în argumentele sale, el năzuia să dea o enumerare completă a tuturor posibilităţilor de enunţare cu privire la lucruri. De aceea, în loc de două posibilităţi consistând în a afirma sau a nega un fapt, el trebuie să fi fost încântat de a găsi în modul de gândire indian încă două alte posibilităţi: afirmarea şi negarea aceluiaşi fapt în acelaşi timp, şi negarea afirmaţiei şi negaţiei unui fapt în acelaşi timp. Astfel se ajunse la tetralemă, care afirmă un fapt, îl neagă, îl afirmă şi îl neagă în acelaşi timp şi, în fine, neagă afirmaţia şi negaţia aceluiaşi fapt în acelaşi timp. Al patrulea membru al tetralemei este socotit în cugetarea indiană ca negaţia absolută.

Toate consideraţiile de mai sus fac extrem de probabilă originea indiană a tetralemei în gândirea greacă, iar adoptarea ei pare a merge până pe timpul lui Pyrrhon şi cucerirea lui Alexandru cel Mare, deci epoca dintre 334 şi 323 ante. Probabil că Pyrrhon a căpătat cunoaşterea tetralemei din contactul său oral cu filozofii indieni, şi nu din izvoare scrise, întrucât, necunoscând limbi indiene, nu le putea consulta.

Aventura indiană a lui Alexandru şi a lui Pyrrhon, ca unul care l-a urmat în expediţie, a lăsat urme durabile în anecdote. Spre exemplu, Antigonos din Carystos[2]

1 ἡ ἰσοσθένεια τῶν λόγων. Diog. Laërt., IX, 101.
2 Diog. Laërt. IX, 63.

povesteşte că Pyrrhon avea obiceiul să iasă din oraş şi să meargă în locuri izolate şi numai câteodată, rar de tot, se arăta familiarilor săi. Iar biograful zice că el făcea acest lucru, deoarece un indian acuzase pe Anaxarhos că el nu poate face pe alţii să fie buni, în timp ce el frecventa curţile regilor.

În paginile precedente, nădăjduim că am dovedit, cu gradul de probabilitate inerent în rezolvarea unor astfel de probleme, că gândirea indiană, prin filozofia şi logica ei, a exercitat o influenţă asupra cugetării greceşti, încă din a doua jumătate a secolului IV ante. şi că această influenţă s-a exercitat asupra şcolii sceptice greceşti. Mai întâi, imaginea funiei ghemuite, confundată cu un şarpe a pătruns în exemplificarea doctrinei lui Carneades în secolul II ante. În ceea ce priveşte tetralema, ea pare a fi fost întrebuinţată de Pyrrhon, fondatorul şcolii sceptice în filozofia greacă, şi aceasta în jumătatea a doua a secolului IV ante. Deci India nu numai a primit ci a şi dat Greciei, deşi darul în cazul tetralemei n-a fost de mare extensiune, după cum nici şcoala sceptică n-a avut o prea mare extensiune în gândirea greacă. Influenţa cugetării indiene asupra gnosticismului şi, prin intermediul acestuia, asupra neoplatonismului este o altă problemă, care trece de obiectul pe care ni l-am trasat aici.

LE SCEPTICISME GREC ET LA PHILOSOPHIE INDIENNE

RÉSUMÉ

Le problème des relations entre la Grèce et l'Orient ne se pose plus guère en bloc, ainsi que l'ont fait par le passé, un Ritter, un Zeller ou bien un Burnet. Les rapports entre les deux mondes d'une nature aussi complexe et leurs nombreux compartiments réclament dès l'abord une étude de détail, sur des points précis, dans des domaines restreints, avant que de procéder à de grandes synthèses qui, si elles ne se trouvent point étayées par un matériel abondant de faits, risquent de manquer de fondement ou bien de verser dans l'erreur.

Nous nous proposons, dans l'étude présente, d'apporter une contribution au problème des relations entre l'Orient et l'Occident. Elle concerne trois philosophèmes d'un auteur grec – Sextus Empiricus – qui écrit vers la fin du deuxième siècle de notre ère. Il nous reste de lui deux ouvrages philosophiques, sans prétentions d'originalité, mais qui constituent deux compendium de la philosophie sceptique grecque.

Ces philosophèmes nous les rencontrons également dans la philosophie et la logique indiennes. Voici d'abord le premier exemple:

1. L'IMAGE D'UNE CORDE ENROULÉE CONFONDUE AVEC UN SERPENT

Sextus Empiricus, en traitant de la méthode de Carnéade pour établir la vérité parle de trois genres de représentations qui font naître en nous la certitude: 1. la représentation probable (πιθανὴ φαντασία), 2. la représentation qui n'est contredite par rien (ἀπερίσπαστος φαντασία) et 3. la représentation mise à l'épreuve sous tous ses aspects (περιωδευμένη φαντασία)[1].

Pour illustrer cette dernière représentation, il donne en exemple la corde enroulée, prise pour un serpent par celui qui pénètre dans la chambre mal éclairée où se trouve cette corde[2].

Alors que cet exemple de la corde confondue avec un serpent se trouve une fois seulement, à notre connaissance[3], dans cet ensemble chez Sextus Empiricus, il est très fréquent dans la philosophie indienne où il vient illustrer des conceptions philosophiques diverses – exemple typique pour présenter un certain genre de rapport entre deux choses, dont l'une détermine l'autre. Nous avons indiqué certains des textes indiens les plus importants, où l'on trouve l'image de la corde

1 *Adversus mathematicos*, VII, 184 sqq., p. 44/45. Mutschmann.

2 *Adv. math.*, VII, 187, p. 45. Mutschm. a une rédaction complète. On trouve une rédaction plus sommaire dans *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, I, 227/228, p. 59. M. Il est possible que l'exemple provienne de Carnéade même, respectivement de son disciple Clitomaque, qui a exposé par écrit la doctrine de son maître (IIe siècle av.n.è.). Carnéade, de même que Socrate, Pyrrhon et Arcesilaos, n'a pas écrit d'œuvres philosophiques.

3 En deux rédactions, comme il est dit dans la note précédente.

confondue avec un serpent. Ainsi, dans le système philosophique *Vedānta*, dans l'interprétation de *Śaṃkara*, cette image sert d'exemple pour représenter le rapport qu'il y a entre l'absolu (*brahman*) et le monde empirique qui naît de celui-ci du fait de l'illusion (*māyā*) et de l'ignorance (*avidyā*) cosmiques[1]. Selon l'avis unanime des indianistes, l'activité philosophique de *Śaṃkara*, s'exerça entre 788 et 820 de notre ère.

Le philosophe Gau*d*apāda, de deux générations antérieur à *Śaṃkara*, se sert, lui aussi, de l'exemple de la corde confondue avec un serpent[2].

Cette comparaison entre la corde enroulée et le serpent nous la trouvons également chez Rāmānuja, qui vécut entre l'an 1050 et 1137 de notre ère[3].

Nous avons retrouvé l'image de la corde confondue avec un serpent, dans un tout autre ensemble, chez le grand logicien bouddhiste Candrakīrti, adepte de l'école *Mādhyamika*, qui vécut entre le VIe et le VIIe siècle de notre ère[4].

Citons enfin Dignāga (Ve siècle de notre ère), philosophe et logicien des plus marquants de l'Inde. Dans son œuvre intitulée *Pramāna-samuccaya*, chapitre Ier, dont il ne nous reste qu'une traduction tibétaine, Dignāga dit que, si quelqu'un confond dans l'obscurité une corde avec un serpent, il s'agit non pas d'une perception, mais d'une préconception[5].

---

1 Voir *Śaṃkara*, *Māṇḍūkya-kārikā-bhāṣya*, *passim*.
2 Gau*d*apāda, *Māṇḍūkya- kārikā*, chap. II, vers 17.
3 Rāmānuja, *Śri-bhāṣya*, I, 1, 1.
4 Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad, 1927, p. 187/188.
5 Résumé de Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, p. 277.

Et nous sommes, assurément, loin d'avoir épuisé tous les cas où l'on rencontre dans la littérature philosophique et extraphilosophique indienne l'exemple de la corde confondue avec un serpent.

Mais le fait que le plus ancien exemple indien date de Ve siècle de notre ère tandis que Sextus Empiricus vivait au IIe siècle de notre ère ne nous autorise pas à accorder l'antériorité au philosophe grec sur les Indiens. Ceux-ci sont le peuple le plus dépourvu de sens chronologique et posent aux chercheurs des problèmes ardus, sinon impossibles à résoudre. Or, cette conformité de l'image d'une corde prise pour un serpent avec la manière de penser indienne nous fait présumer de l'ancienneté bien plus grande de cet exemple chez les Indiens, en tout cas antérieure à l'époque où vécut Sextus Empiricus et celle même de Clitomaque qui, en tant que disciple de Carnéade, a consigné par écrit les leçons de celui-ci (Diogène Laërce, IV, 67).

2. LÀ OÙ IL Y A DE LA FUMÉE IL Y A AUSSI DU FEU

Nous rencontrons par quatre fois cette formule dans l'ouvrage de Sextus Empiricus, sans qu'on l'eut trouvée, à notre connaissance, chez quelqu'autre auteur grec[1]. En Inde, la formule "là où il y a de la fumée, il y a également du feu" constituie l'un des philosophèmes populaires les plus répandus. Cette formule est appellée à servir d'exemple au raisonnement (*anu-*

1 *Adv. math.*, VIII, 152, p. 136; *ibid.*, VIII, 157, p. 137; *Pyrrh. hypotyp.*, II, 100, p. 89 et II, 102, p. 90.

māna) dans la logique indienne[1]. Dans ce cas encore, la chronologie ne joue aucun rôle et la formule semble pour le moins aussi ancienne que le système philosophique *Nyāya*; quant à l'origine de ce système, elle remonte probablement au temps du bouddhisme (Ve siècle av. notre ère).

Avant que de procéder à l'exposé du troisième exemple, il convient de poser en ses lignes générales le problème des relations entre la Grèce et l'Inde. Il y a là quatre possibilités: 1. ou bien l'Inde a influencé la Grèce, 2. ou bien la Grèce a influencé l'Inde, 3. ou bien les deux civilisations se sont réciproquement influencées, 4. ou bien chacune des deux civilisations s'est développée indépendamment. Chacune de ces hypothèses a été défendue par les chercheurs. La première a été soutenue par Colebrooke, Gladisch, L.V. Schröder, R. Garbe, la deuxième par Silvain Lévi, Goblet d'Alviella, nous inclinons vers la troisième, et la quatrième a été adoptée par Zeller et Burnet concernant les relations de la philosophie grecque avec l'Orient.

Ce problème des relations entre la Grèce et l'Orient a fait l'objet d'une étude détaillée de notre part. Aussi nous sommes- nous demandés ce que les Grecs, depuis les débuts de leur civilisation et jusqu'a l'époque byzantine, ont pu connaître de la pensée et de la civilisation indiennes. Nous avons fondé notre étude sur la collection de textes grecs et latins concernant la religion, la philosophie et la civilisation indiennes recueillis par Breloer et Bömer[2].

---

1 Ainsi que «Tous les hommes sont mortels; or, Socrate est un homme; donc, Socrate est mortel», est l'exemple de syllogisme qui, dans la logique occidentale, revient sans cesse.

2 *Fontes historiae religionum Indicarum* collegerunt Bernardus Breloer et Franziscus Bömer (in *Fontes historiae religiorum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos*, edidit Carolus Clemen, Fasciculus VII), Bonn, 1939.

Il résulte de nos investigations que les Grecs n'ont connu, de la civilisation indienne, que ses aspects superficiels, les plus accessibles à première vue. Voici quels sont les aspects caractéristiques qui ont frappé les Grecs par leur caractère étrange et qu'ils ont décrits plus d'une fois dans les textes qui nous restent d'eux:

1. La crémation de l'épouse en vie sur le bûcher de l'époux défunt (satī). 2. La mort volontaire sur un bûcher (agnipraveśa). 3. L'interdiction de manger de la viande et, en général, celle de nuire à un être vivant en le tuant (ahimsā). 4. La transmigration des âmes (samsāra). 5. La division par castes (varna jāti). 6. La retraite dans la forêt (vānaprastha)[1]. 7. La manducation par les enfants de leurs parents âgés et le cannibalisme en général.

L'on trouve également dans les textes grecs quelques noms de localités, de personnes, de plantes et d'animaux, en assez petit nombre.

Les yogis sont connus sous le nom de γυμνοσοφισταί, qui figure assez fréquemment dans les textes. Mais leur doctrine est ignorée des Grecs. Rien que les aspects extérieurs des pratiques *yoga* leur sont connus, dont le caractère étrange les a fortement impressionnés. Le nom de Bouddha apparaît trois fois dans les textes grecs à commencer par Clément d'Alexandrie, mais rien qui caractérise la doctrine philosophique de cette grande religion. Lorsque les Grecs essaient d'exposer en quelque sorte les idées philosophiques des Indiens, tel Philostrate dans *La vie d'Apollonius de Tyane*, les

1 Les dénominations sanscrites, que nous citons entre parenthèses, ne figurent pas dans les textes grecs.

confusions ainsi que les assimilations aux doctrines grecques surviennent en si grand nombre, que la spécificité indienne s'en trouve tout dénaturée.

LE TÉTRALEMME

Nous rencontrons chez Sextus Empiricus environ 14 exemples de tétralemmes, dont quatre adoptant nettement la forme classique. Ce sont ces derniers que nous reproduisons ici:

1. "L'être", qui est la plus générale des réalités, est ou bien vrai, ou bien faux, ou bien faux et vrai, ou bien ni faux ni vrai[1].

2. Pour ce qui est des représentations (φαντασίαι), certaines sont probables, d'autres improbables, d'autres à la fois probables et improbables, d'autres enfin ni probables ni improbables[2].

3. Parmi les représentations probables, certaines sont vraies, d'autres fausses, d'autres vraies et fausses, d'autres ni vraies ni fausses[3].

4. Le genre suprême du réel (τὸ γενικώτατον τοῦ ὄντος) est ou bien vrai, ou bien faux, ou bien vrai et faux à la fois, ou bien ni vrai ni faux[4].

Le tétralemme possède, chez Sextus Empiricus, un caractère purement formel et dénué de sens profond. Le tétralemme est, au demeurant, un procédé logique, inusité dans la philosophie grecque. Outre Sextus Em-

1 *Pyrrh. hypotyp.*, II; 86, p. 86; Nous avons rétabli l'ordre normal des membres 3 et 4 du tétralemme, qui est interverti dans le texte de Sextus.
2 *Adv. math.*, VII, 242, p. 57; Sextus attribuait aux stoiciens cet exemple et le suivant. Nous verrons, par la suite, si cette attribution est correcte.
3 *Adv. math.*, VII, 243/244, p. 57.
4 *Adv. math.*, VIII, 32, p. 110.

piricus, nous n'avons rencontré que peu d'exemples dans la littérature grecque, ainsi qu'il résulte de la suite de notre étude.

Ce procédé apparaît, par contre, comme très répandu dans la logique indienne[1] et possède une signification profonde.

Nous avons d'abord examiné plusieurs textes des *Mādhyamika- sūtra* – chap. 25 – de Nāgārjuna (IIe siècle de notre ère) ayant trait au *nirvāna*, suivis du commentaire de Candrakīrti[2].

Le problème qui se pose est de savoir: 1. si le *nirvāna* est un ENS; 2. si le *nirvāna* est un NON-ENS, 3. si le *nirvāna* est un ENS et un NON-ENS à la fois et 4. si le *nirvāna* n'est à la fois ni un ENS ni un NON-ENS[3].

Au chapitre 25, strophe 17, Nāgārjuna pose la question suivante, sous forme de tétralemme: si Bouddha, après avoir atteint le *nirvāna*, existe ou bien n'existe pas, ou bien les deux, ou bien aucun des deux.

Un autre exemple de tétralemme, nous le trouvons dans *Māndūkya-kārikā* de Gaudapāda, chap. IV, vers. 83, qui énonce, sur l'Absolu, quatre sortes de prédicats: 1. l'existence; 2. la non-existence; 3. l'existence et la non-existence; 4. la non-existence absolue. Śaṁkara, qui en fait le commentaire, précise et met en relief le sens profond du tétralemme[4]. Nous relèverons à cet

---

1 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic (Bibliotheca Buddhica XXVI)*, Leningrad, 1932, p. 447 sq.

2 Texte sanscrit et parallèles en tibétain, édité par Louis de la Vallée Poussin, St. Petersbourg, 1903. Traduction de Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, 1927, pp. 63-212.

3 Nāgārjuna, *Mādhyamika-śāstra*, chap. 25, strophes 6. 7. 11. 16. La traduction que nous donnons est celle de Stcherbatsky.

4 *The Māndūkyopanisad with Gaudapāda's Kārikās* and *the Bhāsya of Śaṁkara*. Translated into English by Manilal Dvivedi, Bombay, 1894, p. 128.

égard que les Indiens admettaient que l'on pût affirmer d'une chose un prédicat ainsi que son contraire, et ceci en opposition avec la loi de la contradiction de la logique aristotélicienne, qui n'admet point qu'un même prédicat puisse être affirmé *et nié* tout à la fois, concernant une même chose. Chez les Indiens cela constitue le troisième membre du tétralemme. Pour ce qui est du quatrième membre, il constitue la négation absolue et non point une simple négation du troisième membre.

A l'appendice du chapitre VIII de *Abhidharmakośa* de Vasubandhu[1], nous trouvons un autre exemple de tétralemme[2].

Le tétralemme apparaît comme fort ancien dans la pensée indienne. Il figure déjà dans les parties les plus anciennes du *Canon bouddhique* de langue *pāli*, qui datent du Ier siècle av. notre ère. Aussi, les meilleurs exégètes[3] du problème considèrent que les célèbres tétralemmes bouddhiques dateraient du VIe ou Ve siècle av. notre ère, puisque Bouddha lui-même en avait fait usage lorsqu'il interdisait à ses disciples l'examen de certains problèmes concernant sa propre existence ou non-existence dans le *nirvāna*, l'éternité du monde etc.

Un tel état de fait milite, ainsi que nous venons de le montrer, en faveur de l'origine indienne presque certaine du *tétralemme*, dont use par ailleurs Sextus Empiricus. Ceci fait croire également à l'origine indienne des deux autres exemples rencontrés chez Sextus: la

---

1 Philosophe bouddhiste de direction *Yogācāra* (IVe siècle de notre ère.).

2 Th. Stcherbatsky, *The Soul Theory of the Buddhists* dans, Известия Российской Академии Наук, 1919, p. 848 sqq.

3 Voir Hermann Beckh, *Buddhismus*[3] I, 1928, p. 112 (*Sammlung Göschen* n. 174)

corde confondue avec un serpent, ainsi que la formule «là où il y a de la fumée, il y a aussi du feu»; quant à celle-ci, la certitude paraît déjà moindre.

Reste encore à analyser par quelles voies Sextus Empiricus - ou sa source grecque – prit connaissance du tétralemme indien. Celle des écrits semble exclue d'emblée, par le fait que les Grecs ignoraient les idiomes indiens. Or, le caractère populaire de la méthode du tétralemme semble plaider en faveur de la voie orale. C'est donc par cette voie que les Grecs auraient emprunté ces philosophèmes indiens. Les philosophes gymnosophistes, les ambassadeurs ainsi que les commerçants, venant en grand nombre des Indes en Grèce et dans le proche Orient, ont impressionné les Grecs par leur manière spécifique de penser et leur façon de vivre. Nous possédons à ce sujet des sources nombreuses qui, néanmoins, demeurent en deçà de la réalité. Les relations entre les deux peuples semblent avoir été bien plus étendues que nous le font présumer nos informations forcément limitées.

L'empereur Auguste parle d'ambassades indiennes, qu'il a reçues, fait sans précédent pour les commandants romains antérieurs à lui[1]. Bardésane (154-222/3), auteur gnostique persan, parle avec force détails d'une ambassade indienne chez l'empereur Antonin Héliogabale, en Syrie[2]. Enfin, Damascius (V - VIe siècle) relate qu'une ambassade de brahmanes auprès d'un empereur, Sévère, a profondément impressionné les Grecs d'Alexandrie par leur manière de vivre[3]. Le commerce entre l'empire

1 *Res gestae divi Augusti*, chap. 31.
2 Ce texte se trouve dans la collection de Breloer et Bömer, p. 133 sqq.
3 *Ibid.*, p. 194 sqq.

romain et l'Inde était, comme nous le savons, des plus actifs.

C'est donc par l'intermédiaire de ces voyageurs indiens en Grèce que les Grecs on dû entendre parler de ces exemples dont Sextus Empiricus s'est saisi et qu'il a par la suite consignés dans ses traités de philosophie sceptique. Il ne faut pas non plus oublier que cette influence avait également agi sur les Grecs qui ont visité l'Inde en même temps qu'Alexandre le Grand, et après lui, ainsi que nous le verrons plus loin.

Faut-il donc en conclure qu'aucune autre influence indienne de nature philosophique n'aurait profondément marqué de son empreinte la philosophie grecque? Ce n'est point notre opinion. L'Inde a exercé une grande influence sur la philosophie grecque – après le règne d'Alexandre le Grand, – particulièrement sur le néo- platonisme, grâce à la religion gnostique qui eut une forte emprise sur les populations syriennes et palestiniennes et, par la suite, dans tout le proche Orient, y compris l'Égypte et la Mésopotamie, à dater du Ier siècle av. notre ère. Le gnosticisme est une doctrine qui s'est assimilé nombre d'éléments fort riches et variés, empruntés aux doctrines de l'Orient, tels que le dualisme zoroastrien et l'astrolâtrie babylonienne. Parmi les philosophies grecques, ce sont le platonisme et le stoïcisme qui, eux aussi, ont contribué, de manière substantielle, à la formation du gnosticisme. Dans sa composition, la philosophie indienne a contribué par des éléments de valeur, en premier lieu, par les philosophèmes des *Upanisads*, qui ont imprimé une orientation nouvelle à la philosophie grecque. Nous avons, par ailleurs, consacré à ce sujet une étude antérieure intitulée *Puruşa-Gayōmard* - Ανθρωπος, publiée en 1943[1].

1 Dans la *Revue des études indo-européennes*, III, 1943, pp. 118-131.

LE TÉTRALEMME CHEZ PYRRHON D'ÉLIS

Nous nous proposons d'établir , dans les pages qui suivent, la date à laquelle les thèmes, dont nous nous sommes occupés ci- dessus, ont passé d'Inde en Grèce et de poursuivre l'analyse du problème des relations qui existaient entre les philosophies indienne et grecque.

Relativement à l'image de la corde confondue avec un serpent, nous avons signalé une source possible – Carnéade ou plus précisément Clitomaque, son disciple, puisque le premier n'a guère écrit des traités de philosophie. Comme nous le verrons par la suite, Sextus Empiricus ne semble pas avoir créé les idées et les images que nous avons relevées dans ses ouvrages. Une de nos collègues, A. Piatkovski, nous a indiqué un texte de Démétrius[1], auteur qui vécut au premier siècle de notre ère, où il est fait allusion à une courroie (non pas à une corde), confondue avec un serpent, image qu'il cite en passant, comme s'il s'agissait d'un exemple des plus familiers pour le lecteur et qui ne mérite guère qu'on y insiste pour être compris.

Le problème du tétralemme nous apparaît bien plus important. Les deux tétralemmes parmi ceux que nous avons mentionnés plus haut[2] sont présentés par Sextus Empiricus comme appartenant dans leur essence aux stoïciens. Or, la forme du tétralemme n'a rien de commun

1 Démétrius, *De elocutione*, § 159, p. 36, éd. Radermacher. Cet auteur précède Sextus Empiricus d'un siècle.

2 *Adv. math.*, VII, 242-244, p. 57. Mutschmann. Hans von Arnim a pris ces textes dans son recueil de textes des anciens stoïciens: *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 65, p. 25.

avec la philosophie stoïcienne, car elle n'est qu'un simple vêtement que l'auteur sceptique a posé sur les idées stoïciennes.

Un texte autrement plus important, nous le trouvons chez Eusèbe de Césarée[1] qui l'emprunta au philosophe péripatéticien Aristoclès[2]. Ce texte répond au problème que nous avons posé, à savoir à quelle date le tétralemme indien passa chez les Grecs. Le texte d'Aristoclès se rapporte à la philosophie de Pyrrhon; nous en donnons ici la traduction à cause de son importance[3]: «[1] Il est nécessaire, avant toute chose, d'essayer de nous connaître nous-mêmes. Si, par nature, nous ne sommes point faits pour nous connaître nous- mêmes, il faut dès lors renoncer à d'autres investigations. [2] Il fut des philosophes anciens qui ont adopté ces opinions et furent combattus par Aristote. Pyrrhon d'Élis est l'un de ceux- là, qui eut l'audace de parler de la sorte. Mais il n'a laissé aucun écrit. C'est Timon, son disciple, quit dit que celui qui veut être heureux doit considérer ces trois points: D'abord, que sont les choses en elles-mêmes? puis, dans quelles dispositions devons-nous être à leur égard? enfin, que résultera-t-il de ces dispositions? [3] Il répond à ces trois questions comme suit: Les choses sont toutes sans différences

1 *Praeparationes evangelicae*. XIV, 18, 1-30. Eusèbe, évêque de Césarée, vécut pendant la première moitié du IVe siècle de notre ère. Ce texte se trouve également dans la collection *Poetarum philosophorum fragmenta*, éd. H. Diels, 1901, p. 175 sqq.

2 Aristoclès de Messène, philosophe péripatéticien de quelqu'importance de la deuxième moitié du IIe siècle de notre ère, influencé par le stoïcisme. Son œuvre, Περὶ φιλοσοφίας, en dix livres, est une sorte d'abrégé de l'histoire de la philosophie des écoles grecques les plus importantes. Eusèbe en a recueilli d'amples extraits. Le texte très important dont nous donnons la traduction a trait aux conceptions de Pyrrhon.

3 Nous avons en partie usé de la traduction de V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1952, p. 54.

entre elles (ἀδιάφορα), également incertaines (ἀστάθμητα) et indiscernables (ἀνεπίκριτα). Aussi nos sensations ni nos jugements ne nous apprennent-ils le vrai ni le faux. Par suite, nous ne devons nous fier ni aux sens, ni à la raison, mais demeurer sans opinion (ἀδοξάστους), sans incliner ni d'un côté ni de l'autre (ἀκλινεῖς), impassibles (ἀκραδάντους). Quelle que soit la chose dont il s'agisse, nous dirons qu'il ne faut pas plus *l'affirmer que la nier, ou bien qu'il faut l'affirmer et la nier à la fois, ou bien qu'il ne faut ni l'affirmer ni la nier* [4] Si nous sommes dans ces dispositions, dit Timon, nous atteindrons d'abord l'*aphasie*, puis l'*ataraxie*. Enésidème dit que nous atteindrons le plaisir (ἡδονή). [5] Ceci résume les opinions des sceptiques mentionnés ci-dessus». Ce qui suit est la réfutation par Aristoclès de ces théories sceptiques dont l'intérêt n'est pas actuel pour nous.

Dans l'exposé ci-dessus d'Aristoclès, nous nous trouvons, une fois encore, devant un tétralemme qui concerne certainement Pyrrhon et tout autant Timon de Phlionte: 1. l'*affirmation*; 2. *la négation*; 3. *l'affirmation et la négation à la fois* et 4. *la négation de l'affirmation et de la négation*.

En partant de ce texte, nous pouvons affirmer que Pyrrhon a usé du tétralemme. De plus, ses relations suivies avec l'Inde et l'Orient nous autorisent à croire que sa méthode logique de raisonnement – nommément le tétralemme – est d'origine indienne et qu'elle s'instaura en Grèce, de son temps.

Pyrrhon, qui est le fondateur de l'ancienne école sceptique de Grèce, naquit vers 360 et mourut vers 270 avant notre ère. Parmi les événements de sa vie les moins contestables, figure, entre autres, celui d'avoir participé, aux côtés de son professeur Anaxarque, à

l'expédition d'Alexandre le Grand contre les Perses, expédition qui commence en 334 et prend fin par la mort d'Alexandre en 323 av. notre ère. Sur ce grand événement de la vie de Pyrrhon ainsi que sur ses prises de contact avec les *gymnosophistes*, c'est-à-dire les *yogis* de l'Inde et avec les *mages*, les auteurs grecs nous fournissent des informations précises[1]. Pyrrhon a certainement connu le yogi Calanos, dont la mort volontaire sur le bûcher – *agnipraveśa* – a dû faire une impression profonde sur le grand conquérant macédonien, sur sa suite, ainsi que sur son armée. Il semble, par ailleurs, assez bien établi que Pyrrhon vécut onze ans en Orient et revint en Grèce, à Elis, après la mort d'Alexandre. Les historiens de la philosophie sceptique grecque – Brochard, Goedeckemeyer et Robin – ont insisté sur l'influence de la façon de vivre indienne sur Pyrrhon. Leurs observations venant à l'appui de nos constatations, nous permettent désormais d'ajouter que cette influence agit de même sur l'aspect théorique du scepticisme grec. Nous pensons pouvoir soutenir, avec de fortes probabilités, que Pyrrhon

---

1 Diogène Laërce, IX, 58: "Anaxarque prit part à la campagne d'Alexandre; il était à la fleur de l'âge pendant la 110e Olympiade". *Ibid.* IX, 61; "Pyrrhon d'Elis était le fils de Pléistarque, ainsi que le rapporte Dioclès Apollodore raconte, dans ses *Chroniques*, que Pyrrhon fut d'abord peintre; il fut un disciple de Bryson ou de Stilpon comme le soutient Alexandre (*sc.* Polyhistor) dans ses *Successions*. Pyrrhon accompagna ensuite Anaxarque partout et fréquenta en Inde les *gymnosophistes* (*sc.* les yogis) et les *mages*. C'est de là que Pyrrhon semble avoir pris sa philosophie et avoir introduit (en Grèce) les idées d'incompréhensibilité (*) (ἀκαταληψία) et d'abstention (**) (ἐποχή) dit Ascanius (Hécatée? *** Robin) d'Abdère".

* des choses

** des jugements

*** D'ailleurs, Ascanius est inconnu. Hécatée d'Abdère était un disciple de Pyrrhon, selon Diogène Laërce, IX, 69.

fut le premier philosophe grec à adopter cette manière de poser les problèmes sous la forme de tétralemme, à l'introduire dans la philosophie grecque et tout spécialement dans l'école sceptique.

De même, nous croyons pouvoir déterminer quelles furent les causes qui firent pencher Pyrrhon tout spécialement en faveur du tétralemme indien. Pyrrhon soutenait que nulle chose n'est plutôt d'une telle façon que d'une autre, que toutes choses, ainsi que leurs contraires, doivent être considérées comme également vraies, que les causes qui font pencher notre jugement dans un certain sens, plutôt que dans le sens contraire, ont même valeur[1] et que le fait de nous abstenir d'en juger nous confère la fermeté et nous mène au bonheur. Conformément à cette théorie, le philosophe sceptique était obligé de démontrer l'inconsistance de tout jugement sur les choses et, dans ses arguments, le sceptique s'efforçait d'atteindre à un dénombrement complet des possibilités permettant de considérer les choses. C'est pourquoi, à la place des deux possibilités d'affirmer ou de nier un fait, Pyrrhon fut très heureux de trouver, dans la manière de penser indienne, deux possibilités de plus: celle d'affirmer et de nier tout à la fois un même fait, et celle de nier à la fois l'affirmation et la négation de ce fait. Ainsi a pris naissance le tétralemme, qui affirme un fait, puis le nie, puis l'affirme et le nie en même temps et, enfin, nie, à la fois, l'affirmation et la négation de ce fait. Ce quatrième membre du tétralemme est considéré, dans la philosophie indienne, comme la négation absolue.

---

1 *Pyrrh. hypotyp.*, I, 8, p. 5; ἡ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένεια, *Ibid.*, II, 103, p. 90; II, 130, p. 96. *Adv. math.*, IX, 59, p. 228. Diog. Laërt. IX, 74, 101.

Toutes ces considérations confèrent au tétralemme de la philosophie grecque une origine indienne extrêmement probable. Quant à son adoption, elle paraît être contemporaine de Pyrrhon et des conquêtes d'Alexandre le Grand.

Ainsi donc, c'est entre 334 et 323 av. notre ère que Pyrrhon prit connaissance du tétralemme, à la suite de ses relations orales avec les philosophes indiens, et non point par des sources écrites, car, de toute probabilité, il ne connaissait pas les idiomes indiens et, partant, il ne lui était guère possible de consulter les écrits philosophiques indiens.

L'aventure indienne d'Alexandre et de Pyrrhon, qui figurait dans sa suite, a fourni des anecdotes: Antigonos de Caryste[1] relate que Pyrrhon avait l'habitude d'errer, hors de la ville, en des lieux déserts, et de se montrer rarement à ses amis. Et son biographe d'ajouter que si Pyrrhon en avait décidé ainsi, c'était parce qu'un indien avait accusé Anaxarque de vouloir vainement rendre meilleurs ses semblables, tout en fréquentant la cour des rois.

Nous espérons avoir démontré, dans la mesure du possible, et avec le degré de probabilité qui revient à la solution de tels problèmes, que la pensée indienne, par sa philosophie et sa logique, a exercé son influence sur la pensée grecque, dès la seconde moitié du IVe siècle av. notre ère, et que cette influence fut agissante grâce à la philosophie sceptique grecque. L'image, d'abord, de la corde confondue avec un serpent pénétra dans la philosophie grecque et illustra la doctrine de Carnéade vers le IIe siècle av notre ère. Pyrrhon, le

1 Diog. Laërce. IX. 63.

fondateur de l'école sceptique grecque, semble avoir usé du tétralemme dans la seconde moitié du IVe siècle av. notre ère. Il ressort donc, que l'Inde n'a pas seulement reçu mais a également donné des valeurs culturelles et scientifiques aux Grecs, bien que, dans le cas du tétralemme, ce don n'eut guère une emprise trop grande, de même que l'école sceptique dans la pensée grecque n'eut pas une portée particulièrement étendue.

L'influence de la philosophie indienne, grâce au gnosticisme et au néoplatonisme sur la pensée européenne fait l'objet d'une autre recherche qui dépasse les limites de cette étude.

ACOLO UNDE ESTE FUM, ESTE ŞI FOC

Această expresie se întâlneşte de patru ori în lucrările lui Sextus Empiricus, şi nu avem ştiinţă despre existenţa ei la alt autor grec. Dar nu este exclus să fi omis texte în care probabil că apare.

Pentru importanţa lui, dăm în traducere textul lui Sextus, care este cel mai complet; "Semnul amintit, care este observat clar în acelaşi timp cu obiectul desemnat, dacă este prezent, în timp ce ultimul nu este clar perceput, recheamă în memoria noastră obiectul observat simultan, care pentru moment nu este observat clar, aşa cum se întâmplă cu fumul şi cu focul. Acestea două au fost atât de des legate laolaltă, încât dacă unul dintre ele este văzut, adică fumul, ne reamintim de celălalt, adică de focul nevăzut. Acelaşi argument este valid pentru cicatricea care urmează rănii, şi moartea care urmează unei răni la inimă"[1]

În India, această expresie: "Acolo unde este fum, este şi foc"[2] este una dintre filosofemele cele mai populare şi mai larg-răspândite. Cu ajutorul ei, este ilustrată inferenţa în

---

1 Sext.Emp., *Adv. math.* VIII 152 p. 136 Mutschmann. Celelalte texte sunt de găsit în *ibid.* VIII 157 p. 137; *Pyrrh. hyp.* II 100 p. 89 şi II 102 p. 90. Ultimele trei nu conţin nimic mai mult decât textul tradus de noi; ele sunt mai scurte, şi ideea este dată incomplet.

2 În sanscrită: *yatra dhūmas tatragnih*, şi în formularea negativă: *yatra vahnir nāsti tatra dhūmo'pi nasti.* Annambhatta, *Tarkasamgraha* c. 45-48. Autorul acestui tratat, care a unit concepţiile sistemelor filosofice ale Nyāya şi Vaişeşika, a trăit în sec. al XVII-lea. Vezi Introducerea la E. Hultzsch, în *Abh. d. kgl. Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen*, Philos.-hist. Kl., N.F. Bd. IX Nr. 5, Berlin, 1907 p. 3 şi Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, p. 388.

logica indiană. Raţionarea logică în gândirea indiană conchide dintr-un caz particular în alt caz particular. Dar este însoţită de o formulare generală care este urmată de un exemplu.

Raţionarea indiană nu este concepută ca un proces care merge de la general către particular, aşa cum este evident pentru formula care corespunde propoziţiei noastre majore în silogism, şi este numită "exemplu" (*udahārana*): "Acolo unde este fum, este de asemenea foc. Ex. în bucătărie"[1]. Şi în acest caz nu suntem limitaţi de consideraţiile cronologice. Putem plasa aceasta formulă: "acolo unde este fum, este şi foc", în timpurile vechi ale filosofiei indiene, cel puţin în timpul imediat după Buddha. Pentru că formula este atât de rară în Grecia, probabil folosită numai de către Sextus Empiricus, în timp ce este extrem de frecventă în India, suntem înclinaţi să îi căutăm originile aici, şi să o lăsăm să călătorească din India în Grecia. Dar formula este atât de generală şi atât de evidentă, că este dificil să se stabilească afirmaţia precedentă ca neîndoielnică.

Dacă ne reîntoarcem la textul lui Sextus, şi observăm una dintre particularităţile sale, se întăreşte convingerea noastră, că la autorul grec nu avem de-a face cu expresia comună: "acolo unde este fum, este şi foc", care se întâlneşte în atât de multe limbi moderne.[2]

Exemplul legaturii între fum şi foc apare la Sextus Empiricus, cu intenţia de a ilustra un proces epistemologic. Două lucruri sau fenomene — spune Scepticul — se observă deseori împreună, unul însoţind pe celălalt, şi acest fapt îl face

---

1 Dăm aici un raţionament indian, după Vidyabhusana, *ibid.* p. 60 şi *passim*:
1. *pratijñā*, Aserţiunea: Acest deal este arzător.
2. *hetu*, Raţiunea: Pentru că fumegă.
3. *udāhārana*, Ex.: Oriunde există fumegare există flacără, cum este în bucătărie.
4. *upayana*, Aplicaţie: "Deci" acesta este dealul (care fumega).
5. *nigamana*, Concluzie: De aceea acest deal este arzător.

2 În româneşte, un proverb foarte frecvent spune: "Nu iese fum fără foc". Formulări similare se găsesc cu siguranţă şi în alte limbi.

pe cel care observă să aştepte prin apariţia unuia, şi apariţia celuilalt, aşa cum se întâmplă cu fumul şi focul. Fumul este semnul (σημεῖον), şi focul este semnificatul (σημεῖον).

Dacă ne întoarcem acum la logica indiană, vom stabili anumite particularităţi care vor creşte probabilitatea ca Sextus Empiricus, sau sursa lui, să fie dependent de filosofia indiană.

Satis Chandra Vidyabhusana, istoricul învăţat al logicii indiene[1] a recunoscut de asemenea marea importanţă a influenţei logicii aristotelice asupra celei indiene, şi a subestimat astfel caracterul specific al modalităţii indiene de raţionare. Logica indiană nu şi-a pierdut niciodată caracterul său indian, şi silogismul aristotelic, — dacă va fi exercitat vreodată o influenţă asupra gândirii indiene — a imprimat, cel mai mult, schematismul său asupra modalităţii indiene de raţionare, şi nu a reuşit niciodată în introducerea unor modificări reale şi profunde în logica indiană. Raţionamentul indian întotdeauna merge de la un caz particular la alt caz particular, este o inferenţă. Aşa-numitul termen mediu este, înainte de toate, un semn (*linga;* vezi σημεῖον la Sextus), care, prin prezenţa sa, realizează legătura între termenul major (*sādhya*) şi termenul minor (*pakşa*). Deşi termenul mediu mai este numit şi "cauză" (*hetu*), el, de fapt, nu este nimic mai mult decât un semn, care denotă prezenţa termenului major, adică a predicatului, în termenul minor, care este subiectul concluziei. Dimpotrivă, termenul mediu este deseori cauza, cum a declarat Aristotel.[2]

1 S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, p. 497 ff.

2 Aristotel, *Anal. post.* II 2 p. 90 a 6: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον şi ibid. II 11 p. 94 a 23: πᾶσαι αὗται (sc. αἱ αἰτίαι) διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται. Aristotel cunoaşte şi "semnul" (σημεῖον) ca temei, "Beweisgrund"; aceasta nu aparţine raţionării ştiinţifice, dar este specific retoricii, respectiv enthymema. Vezi *Anal. priora* II 27 p. 70 a 10: entymema este un silogism ἐξ εἰκότων ἢ σημείων. În *Retorica* I 2 p. 1356 b 4, enthymema este numită expres ῥητορικὸς συλλογισμός. Daca concluzia de la semn la incident este necesară, atunci semnul este numit τεκμήριον. Despre problema semnului la Artistotel, vezi lucrarea excelentă a lui Heinrich Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* II, 1, 1900, p. 474 ff.

O comparaţie între silogismul aristotelician şi modul indian de raţionare face evidentă diferenţa esenţială între cele două. În silogismul care dovedeşte faptul că Socrate este muritor, termenul mediu "om" este o cauză reală. Socrate este muritor, pentru că este un om, pentru că "umanitatea" din el este cauză a faptului că el este muritor. Dimpotrivă, în modul indian de raţionare, fumul *nu este* cauză a focului, ci numai un semn (*liṅga*), că focul este prezent. Propriu-zis, aici, *hetu*, pentru că desemnează termenul mediu, semnifică nu cauza, ci raţiunea. Spunem, de asemenea, că aici există foc, *pentru că* există fum de văzut şi aici termenul „pentru că" indică nu cauza, ci raţiunea inferenţei. De aceea *hetu* este cauza logică a inferenţei. Dimpotrivă, cauza reală a unui eveniment este numită *kārana* sau *kārya*. Întreaga logică indiană este dominată de acest punct de vedere: adică a infera dintr-un eveniment ca semn la un alt eveniment ca semnificat. Autorii indieni de logică au folosit termenii *liṅga* şi *hetu*, urmând o alegere care este dificil de înţeles pentru noi. Este poate posibil ca apartenenţa la o anumită şcoală sau la alta, opusă, să conducă la alegerea unei expresii sau alteia. Maeştrii buddhişti, care nu au admis o relaţie cauzală între ceea ce se iveşte (pe neaşteptate) şi *dharma* cea repede pieritoare, au preferat termenul *liṅga* faţă de cel de *hetu*. Dar şi aici, nu avem o regulă constantă. Ex. Dharmakīrti[1] care era buddhist, şi Uddyotakara[2], un continuator al filosofiei *Nyāya*, par să fi preferat termenul *liṅga*, în cercetările lor logice. Ambii au trăit în prima jumătate a secolului al VII-lea.

În scopul de a arăta diferenţa între logicile aristotelică şi indiană, în toate aspectele acestei discipline, vom trata problema definiţiei. Aristotel dă definiţia unui concept prin *genus proximum* şi *differentia specifica*. Nimic comparabil nu poate fi găsit în logica indiană. Definiţia, în filozofia indiană este numită *lakṣaṇa* şi în sensul său logic, acest cuvânt

1 Printre numeroasele sale lucrări, cea mai faimoasă este intitulată *Nyāya-bindu*.

2 El a scris o carte cu titlul: *Nyāya-vārtika*.

semnifică "semn caracteristic". De aceea, problema nu este aici de a găsi un gen superior al obiectului sau al conceptului care trebuie definit, cum este în logica greacă, şi de a delimita acest concept în relaţie cu alte specii conţinute în acelaşi gen, exprimate în greacă prin termenul ὅρος, care semnifică "delimitare", "definire". Pentru indian, problema este de a căuta şi a găsi un semn caracteristic care face obiectul imediat cunoscut. Astfel noţiunea de bou* (*gotva*) este definită de posedarea unei guşi.[1] Semnul sau marca caracteristică nu ar trebui să fie nici prea larg, dar nici prea îngust. Ele ar trebui să desemneze toate individualele care intră în aceeaşi noţiune şi numai pe aceastea. Aici poate fi observată foarte bine diferenţa faţă de modalitatea aristotelică de definire.

Dacă acum mergem înapoi la Sextus Empiricus şi la textul pe care l-am tradus înainte, putem afirma relaţia incontestabilă între modalitatea sa de a stabili *nexus* cauzale şi cea a indienilor. Ultimele două exemple în textul lui Sextus subliniază logica stoicilor: cicatricea şi rana, moartea şi rana la inimă. Deja în judecata ipotetică (συνημμένον) a stoicilor, poate fi găsită legătura între două evenimente, dintre care unul este un semn prin care al doilea va fi recunoscut. "Dacă această femeie are lapte, ea a născut"[2]. Aici poate fi văzut caracterul primei părţi a judecăţii (ἡγούμενον), că aceasta nu este o cauză, ci un semn, care confirmă adevărul părţii a doua (λῆγον) a stoicului ἀξίωμα. În cazul rănii în inimă[3], care permite să se prevadă apropiata moarte, cineva ar fi înclinat să considere ἡγούμενον ca şi cauză a λῆγον, şi aceasta este adevărat în acest caz. Dar

---

* *The oxhood* în limba engleză.

1 Dăm acest exemplu din comentariul oral al bătrânului nostru profesor Alfred Foucher, din *Tarkasaṃgraha* din Annambhatta, 1928, Paris, Sorbona.

2 *Adv. math.* VIII 252 p. 160: εἰ γάλα ἔχει ἐν τοῖς μαστοῖς ἥδε, κεκύμκεν ἥδε.

3 *Adv. math.* VIII 254 p. 161: εἰ καρδίαν τέτπωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος.

stoicii o iau drept un semn al morţii apropiate a celui rănit, în acelaşi mod în care laptele este semn că femeia a născut. Avem aici stoicul ἀξίωματα, numai cu λεκτά, "clare", care sunt necorporale (ἀσώματα) şi nu pot fi cauze pentru că, în acord cu filosofia stoică, numai ceea ce este corporal poate fi cauză[1].

Nu suntem înclinaţi să conchidem, din similaritatea conceperii concluziei logice de către stoici şi de către indieni, dependenţa indienilor de stoici. Dimpotrivă, suntem convinşi că logica stoicilor, atât de originală, răsturnând logica lui Aristotel, este născută şi se dezvoltă pe fundament grec. Credem că avem posibilitatea de a explica această schimbare, prin diferenţa totală între concepţia aristotelică şi cea stoică despre ceea ce este real. Aristotel consideră Formele (εἴδη) ca universale, care se realizează în lucrurile concrete. Doar aceste forme sunt obiectul ştiinţei, al cunoaşterii. În schimb, stoicii sunt materialişti şi nominalişti, şi ei consideră că tot ceea ce este, este existent, deci nu există loc pentru o combinaţie conceptuală cum o prilejuieşte logica lui Aristotel. În *Canonicul* lui Epicur, găsim aceeaşi concepţie despre *semn* şi *semnificat*, pentru că şi Epicur este un materialist şi nu admite nici o logică a conceptelor ca universale. Atunci, realul, odată cu el, este material şi întotdeauna actual, chiar dacă este ascuns (ἄδηλον).

Este posibil să se facă studii comparative foarte interesante despre problemele logice ale stoicilor, epicurienilor şi indienilor, dar aceasta ar depăşi scopurile studiului nostru prezent.

Toate observaţiile noastre au intenţionat să dovedească că imaginea fumului şi a focului la Sextus Empiricus are legătură cu consideraţiile la fel de valide din logica indiană. Toate acestea cresc probabilitatea ca această expresie să fi fost transmisă autorului grec prin logica indiană.

1 Privind semnul în filosofia stoică, vezi Giulio Preti, *Sulla Dottrina del* σημεῖον *nella Logica Stoica* în *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, IX (1956), p. 5-14.

PREFAŢĂ ŞI INTRODUCERE
LA SEXTUS EMPIRICUS, OPERE FILOZOFICE I

Sextus Empiricus, medic şi filozof grec, apare pentru prima dată în traducere integrală în românește[a]. Întrucât operele originale ale filozofilor greci sunt în cea mai mare parte pierdute, transmiterea indirectă a filozofiei greceşti, prin cei ce au scris opere conţinând doxografii, succesiuni, secte etc.[1], este foarte importantă. În adevăr, nu ni s-au conservat integral decât opera lui Platon şi a lui Plotin. Dar, chiar pentru primul, concepţiile lui filozofice din ultima perioadă a vieţii lui nu le cunoaştem, decât din criticarea lor de către Aristotel şi din comentatorii acestuia, întrucât Platon n-a scris nimic despre ele[2]. De la Aristotel ne-a rămas cea mai mare şi mai importantă parte a operei lui, iar de la Epicur avem trei scrisori doctrinale şi Maximele principale ale lui[3]. Dar acestea sunt doar o mică parte, deşi important, din imensa activitate filozofică pe care au dezvoltat-o vechii greci, de la finele secolului al VII-lea ante. şi până la 529, anul închiderii şcolilor de filozofie din Atena, în urma edictului împăratului Justinian al Bizanţului. De la ceilalţi filozofi, printre care se numără

---

a Doar un singur volum a apărut, în 1965, cuprinzând Schiţe pyrrhoniene (I-III) şi *Contra învăţaţilor* (I-VI). De altfel, apariţia este postumă, Frenkian murind în 1964 (n. ed.).

1 Vezi Diogenes Laërtios, *Vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 40-95.

2 Pe acestea le numeşte Aristotel ἄγραφα δόγματα, doctrina nescrisă a lui Platon.

3 Conservate la Diog. Laërt., X 35-116, 122-154. Dar opera pierdută a lui Epicur este imensă — numai tratatul *Despre natura* avea 37 de cărţi (rulouri) — şi nu cedează pasul decât operei lui Chrysippos care a scris peste 700 de cărţi (rulouri).

cugetători de prima mână ca Zenon, Epicur, Chrysippos[1], pentru a nu mai vorbi de vechii înţelepţi naturalişti din secolele al VI-lea şi al V-lea ante, nu avem decât fragmente mai mult sau mai puţin întinse ale scrierilor lor, iar cunoaşterea lor se bazează în cea mai mare parte pe tradiţia indirectă, pe nenumăratele expuneri ale doctrinelor lor făcute de autori mai târzii, ale căror opere ne-au parvenit, opere scrise fie aprobativ, fie cu intenţie polemică, sau pur şi simplu pentru a face cunoscute mai departe opiniile marilor cugetători, şi care capătă în această situaţie specială o mare importanţă, din cauza lipsei izvoarelor directe. Din acest punct de vedere, opera lui Sextus Empiricus are o mare valoare şi constituie un izvor de cunoaştere de nepreţuit a filozofiei greceşti, mai ales a celor trei şcoli noi de filozofie care s-au înfiinţat după Aristotel, anume scepticismul, epicurismul şi stoicismul.

De aceea socotim că iniţiativa editurii de a publica traducerea integrală a operei filozofice a lui Sextus Empiricus, în măsura în care ea a parvenit până la noi, va fi binevenită, după cea a lui Diogenes Laërtios apărută în aceeaşi editură[b] în 1963, în condiţii excepţionale. Deci aci avem primul volum al lui Sextus Empiricus, pe care îl trimitem în lume, cu speranţa că va satisface aşteptările acelora care se ocupă de istoria filozofiei greceşti şi nădăjduim că şi volumul al II-lea şi ultimul va apărea într-un scurt timp după acesta.

1 I-am omis din această enumerare pe Pyrrhon din Elis fondatorul scepticismului, pe Arcesilau şi pe Carneade, deoarece ei, ca şi Socrate, n-au scris nimic. Vechii greci şi romani îl cunoşteau pe Arcesilau din expunerile elevului său Pythodoros, iar pe Carneade din opera lui Cleitomachos. Dar nici scrierile acestora n-au ajuns până la noi.

b Editura Academiei (n. ed.).

SEXTUS EMPIRICUS ŞI IMPORTANŢA LUI PENTRU CUNOAŞTEREA FILOZOFIEI GRECEŞTI

Viaţa lui Sextus Empiricus

Timpul şi împrejurările în care a trăit Sextus Empiricus ne sunt complet necunoscute. Anumite informaţii se pot obţine pe cale conjuncturală şi indirect, fie de la autorii care vorbesc de el[1], fie din acele opere ale lui care ni s-au păstrat.

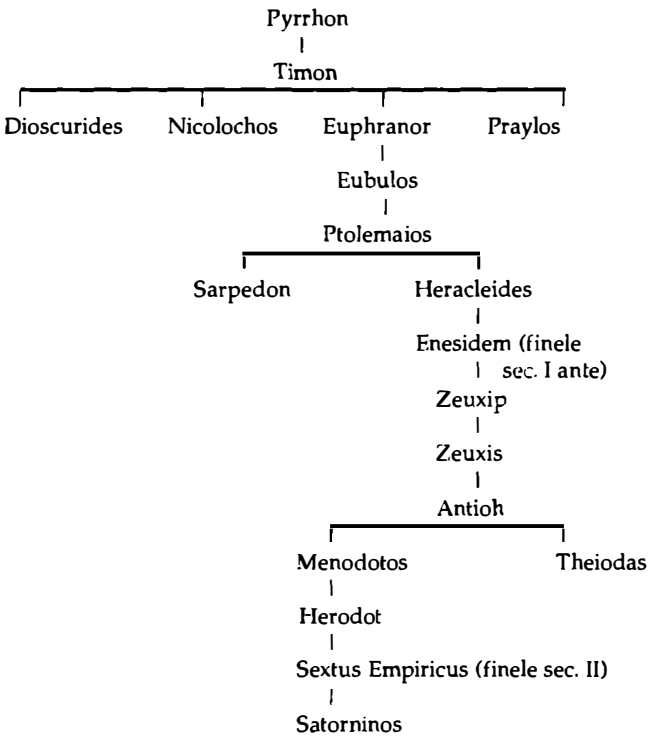
Diogenes Laërtios îl citează de două ori: IX 87 şi 165-166, a doua oară în cadrul unei liste a succesiunii filozofilor sceptici, pe care o reproducem aici, din cauză că ea are o oarecare importanţă pentru fixarea timpului când a trăit şi a scris (vezi schema pe pagina următoare). Dar, din nefericire, şi timpul când a trăit şi a scris Diogenes Laërtios este stabilit tot pe cale conjuncturală, deşi nu fără o bună probabilitate în favoare, cam în primele două sau trei decenii ale secolului al III-lea[2]. Lipsa oricărei aluzii la Plotin şi neoplatonism constituie un termen înaintea căruia a trebuit să fie scrise *Vieţile filozofilor*. Cum Diogenes (IX 116) citează pe Satorninos ca discipol al lui Sextus, urmează că acesta a trebuit să scrie în primele două sau trei decenii ale secolului al II-lea.

---

1 Testimonii despre viaţa şi opera autorului nostru se găsesc adunate în ediţia lui H. Mutschmann a scrierii Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, Leipzig, 1912, p. XVIII-XXIII, retipărită cu mici adaosuri de I. Mau în 1958.

2 Pentru datarea lui Diogenes Laërtios, vezi studiul nostru *Analecta Laërtiana*, II, în *Studii clasice*, 1961, III, p. 402 sq. şi Diogenes Laërtios, *Vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 100, precum şi autorii citaţi în acele pagini.

Pornind acum de la Enesidem din Cnosos, acesta nu este niciodată citat de Cicero, care moare în anul 43 ante, şi cunoaştem foarte bine pe scepticii Academiei şi de tot soiul, de care se ocupă în mod deosebit în opera sa filozofică. Din această cauză Enesidem se poate plasa în ultimele decenii ale secolului I ante sau chiar la finele acestui secol[1]. Cum în

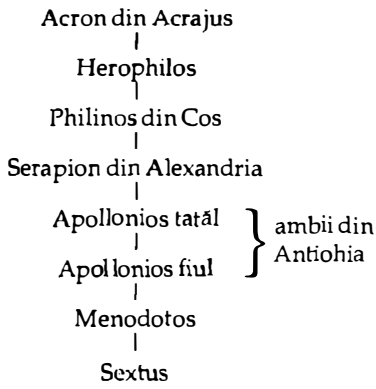


1 Lucrurile nu stau aşa simplu. Sunt şi savanţi de seamă care l-au considerat pe Enesidem ca fiind contemporan cu Cicero. Vezi discuţiile complete la Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1932, p. 242 sqq pentru Enesidem şi p. 314 sqq pentru Sextus.

tabloul de la Diogenes Laërtios dat mai sus Enesidem e despărțit de Sextus prin șase generații de profesori și discipoli în succesiune, dacă socotim o generație de 30 de ani și așezăm pe Enesidem la finele secolului I ante, atunci obținem pentru Sextus că a scris și activat ca medic și filozof în jurul anului 180, ceea ce concordă și cu celelalte informații pe care le avem despre el. Deci ne-am putea declara de acord cu data pe care o stabilește Hans von Arnim[1], după care Sextus a scris și activat între anii 180 și 200.

În ceea ce privește lista succesiunii filozofilor sceptici de la Diogenes Laërtios citată mai sus, ea pare completă între Enesidem și Satorninos, însă pare a avea o lacună de două sau trei nume între Timon mort cam pe la 230 ante și Enesidem (finele secolului I ante).

Mai dăm aici și succesiunea medicilor empirici care se găsește la Galenos Εἰσαγωγή c. 4 (XIV, p. 683 Kühn).



Galen moare cam pe la 200. Opera Εἰσαγωγὴ ἢ ἰατρός este contestată că ar fi a lui Galen.

---

1 *Real-Encyclopädie*, Pauly-Wissowa, II, Re. h., Band 2, 1923, col. 2 057 s. v. Sextus Empiricus.

Lista lui Diogenes Laërtios mai are între Menodotos şi Sextus pe Herodot, care e adesea menţionat de Galen. Desigur Menodotos, ca şi Herodot şi Sextus erau filozofi sceptici şi totodată medici empirici.

Mai recent s-a făcut o încercare de către Fridolf Kudlien[1] de a aşeza datele lui Sextus Empiricus şi Diogenes Laërtios la începutul secolului al II-lea, în jurul anului 100, făcând din ei contemporani. Construcţia lui Kudlien se bazează pe faptul că el consideră, în mod arbitrar după părerea noastră, pe Herodot citat în lista lui Diogenes Laërtios drept maestrul lui Sextus, ca fiind fiul farmacologului Lekanios Areios din Tarsos[2] care a trăit pe timpul lui Neron, căruia vestitul Dioscurides îi dedicase lucrarea sa Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, iar fiul său Herodot ar fi atunci contemporan cu împăratul Traian. Aci asemănările de nume nu pot spune mare lucru. Herodot este un nume destul de comun. Spre exemplu, în lista de omonimi ai lui Chrysippos — şi acest nume e poate mai rar decât Herodot — păstrată la Diogenes Laërtios (VII 186) sunt citaţi trei Chrysippos medici, dintre care doi din Cnidos.

Toate consideraţiile precedente ne fac să ne oprim la datele de 180-200 pentru Sextus şi 210-230 pentru Diogenes Laërtios, ca fiind cele mai probabile pentru timpul când aceşti autori şi-au scris operele.

Opera lui Sextus Empiricus

Autorul nostru a scris lucrări de filozofie sceptică, păstrate în cea mai mare parte, şi altele medicale care s-au pierdut.

---

1 Fridolf Kudlien, *Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laërtius*, în Rheinisches Museum, N.F., 103, 1963, p. 251-254.

2 Cu care ocazie Kudlien schimbă tradiţia manuscrisă a textului lui Diogenes Laërtios (IX 116) din Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς în Ἡρόδοτος Ἀρείου Ταρσέως, ceea ce n-are nici o justificare decât aceea de a ajunge la construcţia dorită de Kudlien.

De la Sextus Empiricus ne-au rămas trei opere filozofice, pe care le citãm în ordinea lor cronologicã admisã îndeobşte:

Pyrrhoneioi hypotyposeis, traduse de noi în *Schiţe pyrrhoniene* în trei cărţi, *Contra dogmaticilor* în cinci cărţi, *Contra învăţaţilor* în şase cărţi. Ultimele două au fost reunite în mod arbitrar şi desigur mai târziu, în aşa fel încât la cele şase cărţi contra învăţaţilor s-au adăugat cele cinci cărţi contra filozofilor dogmatici, ca fiind cărţile VII-XI contra învăţaţilor. Dependenţa în timp a celor trei tratate reiese în mod evident din citatele şi referirile celor mai recente în timp la cele scrise mai înainte[1]. Mai departe, pe când la finele fiecărei cărţi din *Contra învăţaţilor* I-VI se anunţă subiectul cărţii următoare, numai la finele cărţii a doua se anunţă subiectul ambelor cărţi următoare (Πρὸς τοὺς γεωμέτρας καὶ ἀριθμητικούς), pe când la finele cărţii a treia nu se mai anunţă subiectul cărţii a patra, ceea ce ne îndrituieşte să presupunem că cele două cărţi păstrate ca separate în tradiţia manuscrisă constituiau o singură carte. Astfel întreaga lucrare *Adversus mathematicos* ar avea zece cărţi în loc de unsprezece, cum e în împărţirea din manuscrise. Astfel se explică de ce Diogenes Laërtios (IX 116) atribuie lui Sextus τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλιστα, iar lexiconul Suda îi atribuie Ἐπισκεπτικὰ βιβλία δέκα.. Desigur, tratatele al căror titlu l-am tradus cu *Schiţe pyrrhoniene* şi *Contra dogmaticilor* sunt cele mai importante. Deşi al doilea tratat pare în bune părţi ale lui o dezvoltare şi completare a primului, aşa cum a arătat Karel Janácek[2], totuşi primul are părţi originale importante care nu se repetă în al doilea. Astfel

1 Totuşi vezi mai departe opinia lui Pappenheim, după care *Contra învăţaţilor* I-VI este o operă de tinereţe a lui Sextus, părere care are argumente valabile în favoarea sa. S-ar putea ca împreunarea celor două lucrări cu cărţile I-VI şi VII-XI să fie făcută de Sextus însuşi. De aci Τὰ δέκα τῶν Σκεπτικῶν la Diog. Laërt., IX 116.

2 Karel Janácek, *Prolegomena to Sextus Empiricus* (în *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*) f.d.

toată partea I teoretică şi generală din *Schiţe pyrrhoniene* (cartea I) nu-şi are corespondentul în *Contra dogmaticilor*. Remarcăm că despre importanta problemă a felurilor de îndoială (τρόποι τῆς ἐποχῆς) care ocupă în *Schiţe pyrrhoniene* cartea I, §§ 31-186 nu se găseşte aproape nimic în *Contra dogmaticilor*. Cum aceste lucrări ale lui Sextus sunt destinate să combată filozofiile dogmatice ale stoicilor şi epicurienilor, iar aceştia împărţeau filozofia în trei părţi: logica (la Epicur canonica), fizica şi etica, polemica lui Sextus de asemenea se împarte în aceste trei părţi, în succesiunea pe care am indicat-o mai sus, întrucât nu toţi dădeau aceeaşi succesiune părţilor filozofiei. Astfel, în *Schiţe pyrrhoniene* întreaga carte a II-a e consacrată combaterii logicii, iar cartea a III-a se ocupă cu fizicienii (§§ 1-167) şi de etică (§§ 168-fine). La fel şi în *Contra dogmaticilor*, primele două cărţi (I-II=*Adv. math.*, VII-VIII) combat pe logicieni, cărţile III-IV(=*Adv. math.*, IX-X) polemizează cu fizicienii iar cartea a V-a (=*Adv. math.*, XI) atacă pe eticieni. Deci sunt combătute afirmaţiile pe care le fac mai ales stoicii în cele trei părţi ale filozofiei, declarate de ei: logica, fizica şi etica.

În aceste lucrări copioase, Sextus întrebuinţează un număr destul de mare de argumente contra afirmaţiilor dogmaticilor, care nu pot fi în întregime creaţia lui, ci se bazează pe un stoc făurit înaintea lui de numeroşii săi înaintaşi din şcoala sceptică nouă.

O parte din argumente şi teorii provin fără îndoială de la Enesidem, dar delimitarea precisă a ceea ce revine acestuia nu se poate stabili decât în linii mari[1]. Altele pot proveni de la autori necunoscuţi nouă sau al căror nume ne este cunoscut, dar nu putem identifica aportul lor în numărul imens de argumente întrebuinţate de Sextus. În orice caz, aşa cum s-a spus şi de alţii, opera filozofică a lui Sextus Empiricus constituie o *Summa* a filozofiei sceptice, în sensul în care acest termen a fost întrebuinţat în Evul Mediu. Unele

1 Vezi asupra acestui lucru V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1932, p. 249 sqq.

argumente contra afirmaţiilor dogmatice ale stoicilor şi epicurienilor sunt remarcabile şi par a proveni de la un mare gânditor (cum ar fi Enesidem), cum sunt argumentele împotriva ideii de cauzalitate, care ne amintesc pe David Hume şi critica acerbă a acestuia împotriva cauzalităţii. Alte argumente cu un caracter formal sunt superficiale şi sunt bazate pe o argumentare sofistică. Să fie ele creaţia nu prea merituoasă a lui Sextus Empiricus? Când ne gândim cât de adânc înrădăcinate erau la vechii greci aceste sofisme, s-ar putea ca Sextus să fi făcut uz şi de argumente care erau locuri comune.

Acestea fiind zise în linii mari despre operele filozofice păstrate ale autorului nostru, să menţionăm şi operele lui filozofice pierdute pe care le citează el însuşi. Un număr de titluri citate de el par a se referi la operele care ni s-au păstrat: Σκεπτικὰ ὑπομνήματα sau Σκεπτικά, Περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς Πυρρώνεια, Τὰ περὶ στοιχείων, Ἀντιρρητικοί (*sc.* λόγοι).

Mai avem citate opere care desigur sunt medicale şi care s-au pierdut Ἰατρικὰ ὑπομνήματα (*Adv. math.*, VII 202) şi Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα (*ibidem*, I 61), care probabil sunt identice. În schimb, titlul Περὶ ψυχῆς (*Adv. math.*, X 284) pare a se referi la o lucrare filozofică pierdută, deoarece un asemenea titlu nu intră în cadrul celor tradiţionale în medicină. Când Sextus vorbeşte în *Adv. math.*, VI 55 despre suflet, s-ar putea ca pasajul sau cel puţin ideea din acest pasaj să se fi găsit în lucrarea lui Sextus *Despre suflet*.

Sextus Empiricus medicul

Sextus este, în afară de filozof sceptic, şi medic de profesie. Un număr de exemple în operele lui filozofice conservate pe care le ia din domeniul medicinii dovedeşte cu prisosinţă acest lucru. Şi nu este vorba de exemple banale, la îndemâna

oricui, ci de aşa fel încât presupun adânci implicaţii medicale, venind de la un familiar al artei tămăduitului. Epitetul de Empeirikos care acompaniază numele lui Sextus în manuscrisele operelor sale conservate, precum şi la Diogenes Laërtios, Ps. Galen etc., pare a indica faptul că el făcea parte din tagma medicală a empiricilor. Pappenheim[1] însă observă că, într-un pasaj destul de lung din *Schiţele pyrrhoniene* (I, §§ 238-241), Sextus expune păreri ale medicilor metodişti, susţinând că această şcoală medicală are mai multă afinitate faţă de scepticism decât celelalte şcoli medicale. Pappenheim înclină de aci să-l socotească pe Sextus ca medic metodist. Totuşi credem că acest text nu e suficient pentru a anihila tradiţia care a dat lui Sextus numele de Empiricus.

Despre sectele medicinei greceşti putem spune foarte pe scurt următoarele. Mai întâi două direcţii vechi se înfruntă, anume aceea a raţionaliştilor sau a dogmaticilor (λογικοί şi δογματικοί) şi cea a empiriştilor (εμπειρικοί). Primii bazează prescrierea tratamentului unei boli pe cunoaşterea naturii omeneşti, ba chiar şi a naturii universului, pentru a găsi remediul. Cei de-al doilea afirmă că acest lucru preconizat de raţionalişti este inutil şi că numai experienţa singură poate stabili ce remediu foloseşte în fiecare caz dat de boală[2]. Marele Hipocrate pare a rămâne în afara acestor şcoli; dimpotrivă, el pare a recurge la ambele direcţii, folosindu-le în măsura în care ele pot fi utile artei medicinei[3]. Mai târziu s-au mai

---

1 Vezi *Sextus Empiricus, Pyrrhoneische Grundzüge*, übersetzt von E. Pappenheim, Leipzig, 1877, p. 16 sq şi E. Pappenheim, *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen*, Leipzig, 1881, p. 95 sq.

2 Despre medicina empiricilor, vezi lucrarea fundamentală a lui Karl Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin, 1930, unde se găseşte ediţat şi importantul tratat *Subfiguratio emperica* conservat numai într-o veche traducere latină din 1341 sub numele lui Galen.

3 Fireşte aceste două atitudini deosebite în tratatele hipocratice depind şi de chestiunea autenticităţii lor. Vezi studiul nostru *La Méthode hippocratique dans le "Phèdre" de Platon*, Bucureşti, 1941.

înființat încă două școli medicale, una a metodicilor (μεθοδικοί), inspirați din filozofia epicuriană, pornind de la concepția atomistă, dar ajungând la o atitudine care prezintă similitudini și cu cea a raționaliștilor, cât mai ales cu cea a empiriștilor, ceea ce explică cele ce se spun despre ei de Sextus Empiricus în *Schițe pyrrhoniene* (I 241), ceea ce nu trebuie să însemne numaidecât că el este medic al școlii metodice. Fondatorul acestei secte medicale este Themison; din ea au făcut parte în succesiune Thessalos, Seranos și Caelius Aureliannus[1].

Cea de-a patra sectă medicală este aceea a pneumaticilor[2], care își bazează teoriile medicale pe filozofia stoică. Este cunoscută importanța pe care o are πνεῦμα, aerul cald în filozofia stoică. Teoria aerului drept cauză a bolilor este veche și se găsește și în anumite tratate care ne-au parvenit sub numele lui Hipocrate[3], dar a căror autenticitate — nu și vechimea — este contestată. Școala fondată de Athenaios are ca reprezentanți mai de seamă pe Agathinos, Archigenes, Philippos, Herodot și Aretaios[4].

Rămâne deci că Sextus a fost un aderent al școlii medicale a empiriștilor. Am vorbit și mai sus de titlul unei lucrări medicale Ἰατρικὰ ὑπομνήματα (*Adv. math.*, VII 202) citat de Sextus, lucrare pierdută, identică cu cea citată sub titlul Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα (*ibidem*, I 61), tot de Sextus.

---

1 O bună expunere clară și succintă despre sectele medicale grecești găsim în teza latină susținută la Universitatea din Lyon a lui L. Figard, *Quatenus apud Graecos experientiam in instituenda medicinae methodo comonendaverint Empirici*, Matiscone, 1893. Despre metodici vezi p. 37-49. Despre pneumatici, p. 49-55.

2 Vezi nota anterioară, la finele ei.

3 Ne gândim în primul rând la tratatele Περὶ ἱρῆς νούσου și Περὶ φυσῶν.

4 Despre școala medicală a pneumaticilor vezi și Max Wellmann, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes* (în *Phil. Unters.*, XIV, fasc. 17), Berlin, 1895.

Importanţa operelor lui Sextus ca izvor de cunoaştere a filozofiei postaristotelice

Pentru a combate opiniile dogmatice exprimate asupra diverselor probleme din logică, fizică şi etică ale stoicilor şi nu într-o mică măsură ale epicurienilor, Sextus este silit să le expună mai întâi părerile. Cum operele stoicilor şi ale epicurienilor sunt pierdute, relatările acestea ale lui Sextus au o mare valoare pentru cunoaşterea acestor filozofii. Fireşte vin în considerare şi Platon, Aristotel, Speusip (un singur citat), Xenocrates, Polemon (o singură dată), Teofrast (de două ori), Straton, spre a nu mai vorbi de vechii filozofi naturalişti dinaintea lui Socrate, care revin la Sextus de nenumărate ori, dintre care, pentru unii sunt citate şi lungi fragmente, ca pentru Xenofan, Heraclit, Empedocle, ba chiar şi pentru sofistul Gorgias. Dar partea cea mai importantă revine mai întâi stoicilor şi apoi epicurienilor. Culegerile de fragmente pentru stoici de Hans von Arnim[1], pentru epicurieni de Hermann Usener[2] sunt o dovadă a acestui lucru. Nu insistăm asupra acestui capitol. În indicele care va acompania cele două volume ale traducerii noastre va putea găsi oricine aceste pasaje şi fragmente. De asemenea în textul traducerii vom menţiona aceste fragmente cu indicarea culegerii în care sunt adunate, aşa cum au făcut-o editorii Mutschmann şi Man, cărora le revine meritul acestor detectări.

Filozofia postaristotelică

Nu avem intenţia în acest volum să dăm o prezentare a filozofiei postaristotelice. Pentru cititorul nespecialist, dar

1 *Stoicorum veterum fragmenta* collegit Soannes a G. Arnim, 4 vol., 1903-1905 (ed. anastatică 1921-1924).
2 Hermann Usener, *Epicurea*, 1887.

care e interesat în lectura operelor lui Sextus Empiricus pentru cultura sa generală, recomandăm să citească admirabilele doxografii ce se găsesc în Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filozofilor*, apărută în traducerea lui C. I. Balmuș în 1963 împreună cu notele și comentariile noastre, și anume:

Pentru filozofia stoică, Diog. Laërt., cartea a VII-a, §§ 38-160 (traducere p. 340-375; coment. n. 123-429, p. 663-688). Pentru filozofia sceptică, Diog. Laërt., cartea a IX-a, §§ 74-108 (traducere p. 449-458); coment. n. 387-440, p. 753-761). Pentru filozofia epicureiană, vezi Diog. Laërt., cartea a X-a, §§ 29-154 (traducere p. 471-506; coment. n. 106-418, p. 776-811). Credem că după aceste lecturi cititorul se va fi inițiat în problematica operelor lui Sextus Empiricus și le va putea urmări și înțelege cu mai multă acurateță.

Traducerea noastră

Sextus Empiricus apare pentru prima dată tradus integral în românește. Volumul I cuprinde *Schițele pyrrhoniene* în trei cărți și *Contra învățaților* în șase cărți[1]. Volumul al II-lea va cuprinde scrierea *Contra filozofilor dogmatici* în cinci cărți. În manuscrise ea se găsește în continuarea scrierii *Contra învățaților* și constituie cărțile VII-XI ale acestei din urmă lucrări. În realitate avem două lucrări deosebite, scrise după majoritatea savanților moderni în ordinea cronologică inversă. Totuși ni se pare că opinia lui E. Pappenheim[2], marele cunoscător al lui Sextus, are greutate când susține că lucrarea *Contra învățaților* I-VI ar fi o scriere din tinerețe a autorului nostru, ceea ce nu e neverosimil, dacă se ține seama de caracterul superficial,

1 Reunirea acestor două opere în volumul I s-a făcut din considerații pur materiale, pentru a echilibra cele două volume.

2 *Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge*, übers, von Pappenheim, 1877, p. 17-18.

sofistic al argumentării lui Sextus, care pare a dovedi tinereţea şi lipsa de experienţă a autorului lor.

Numai cartea I din *Schiţele pyrrhoniene* a avut parte de o traducere românească valoroasă şi conştiincioasă făcută de St. Zeletin, publicată în anul 1923 în editura "Cultura naţională" sub titlul *Scurtă expunere a filozofiei sceptice.* Această traducere a titlului grec este foarte bună. Restul operei lui Sextus este inedit în româneşte.

Pentru textul grec al lui Sextus Empiricus ne aflăm într-un caz fericit. Pe când pentru Diogenes Laërtios nu există un text convenabil[1] şi trebuie recurs la felurite lecţiuni consemnate în o mulţime de ediţii parţiale şi studii, la Sextus Empiricus avem un text stabilit pe baza colaţiunii manuscriselor, fixate după valoarea lor, conform tuturor regulilor artei, text care stă la baza traducerii noastre. *Pyrrhoneioi hypotyposeis* au fost editate critic de Hermann Mutschmann, la Leipzig, editura Teubner, în 1912, şi reeditate cu adaosuri şi completări neesenţiale de Zürgen Man. *Adversus mathematicos* I-VI este editat critic de J. Man, Leipzig, Teubner, 1954, cu un bogat indice la întreg Sextus făcut de K. Janácek[c]. Deci aceste texte stau la baza traducerii noastre. Adaosuri privind indicaţii ale fragmentelor şi ediţiilor lor, care se găsesc în textul traducerii între paranteze rotunde, provin de la Mutschmann pentru prima lucrare, cu adăugarea numelui lui Man când acesta este autorul lor, iar pentru a doua lucrare ele provin de la J. Man.

Am căutat ca traducerea noastră să fie cât mai aproape de original şi în acelaşi timp să rămână uşor inteligibilă, din care cauză nu ne-am sfiit să facem completări pentru a face sensul cât mai clar. Dacă completările sunt mai

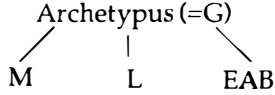
1 Între timp a apărut o ediţie critică, deşi cu un aparat critic redus, a lui Diogenes Laërtios, îngrijită de Herbert S. Long, în *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, 1964.

c Sexti Empirici, *Opera*, rec. Hermannus Mutschmann +; vol. III, *Adversus mathematicos*, libros ad vol. I–III contineus ed. J. Man. Indices ad vol. I–III adiecit K. Janácek (n. ed.).

importante şi implică o interpretare a textului din partea noastră, le-am pus între paranteze rotunde. Parantezele textului grec le-am înlocuit cu linii drepte, — şi —, pentru a nu se face confuzii între ceea ce e adăugat de noi şi ceea ce aparţine textului dat de manuscris. Între paranteze ascuţite, <şi>, se află texte adăugate de editori ca fiind omise din eroare de scribii manuscriselor, iar între paranteze drepte, [şi], textele de care unii presupun că nu aparţin lui Sextus Empiricus.

În privinţa notelor pe care le-am pus în josul paginii, am căutat ca ele să fie cât mai succinte şi să explice pasaje mai grele sau să justifice traducerea noastră. Cu privire la textul adoptat, am indicat mai ales autorii de la care provin adaosurile între paranteze ascuţite şi eliminările între paranteze drepte.

Ediţia lui Mutschmann a *Schiţelor pyrrhoniene* se bazează pe cinci manuscrise mai importante, aşezate în stemă precum urmează:



Pentru descrierea manuscriselor trimitem pe cititorul interesat la prefaţa ediţiei lui Mutschmann-Man. Importantă pentru stabilirea textului este şi traducerea latină (T) de la începutul secolului al XIV-lea, după cum se vede şi din notele noastre. Ca ediţii menţionăm ediţia princeps din Geneva, 1621, ediţia lui I. A. Fabricius, 1742, ediţia lui Immanuel Bekker, Berlin, 1842. Ca autori care au propus corecturi, mai des citaţi în note, menţionăm: Oskar Bekker, Werner Heintz, Benson Mates, Mutschmann,* Nebe, Pappenheim, Philippson, Prantl, Rüstow şi Schangin. Pentru *Adversus mathematicos* I-VI avem în afară de manuscrisele de la *Pyrrhoneioi hypotyposeis* (cu excepţia manuscrisului M) încă

un număr de manuscrise întrebuinţate pentru stabilirea textului, pentru care trimitem la prefaţa ediţiei lui Man. Pentru ediţii în afară de cele precedente mai citãm traducerea latină a lui Gentianus Hervetus şi traducerea engleză a lui Bury, vol. I şi IV, 1949.

Ca autori, în afară de cei precedenţi mai menţionăm: Victor Brochard, Wilhelm Crönert, Haas, Harder, Kocholsky, Mette, Robbins, Shorey, Usener, V. Willamowitz — Moellendorff. Cine doreşte să cunoască titlurile operelor acestora va recurge la ediţia lui Mutschmann sau Man.

Pyrrhoneioi hypotyposeis sunt indicate cu cartea (cifre romane) şi paragraful (cifre arabe) fără indicaţie specială.

Adversus Mathematicos este indicat cu litera *M.* urmată de numărul cărţii (în cifre romane) şi al paragrafului (cifre arabe).

Bucureşti, 22 august 1964

Diogenes Laërtios,
despre vieţile şi doctrinele filozofilor

CARTEA a IX-a

CAPITOLUL al XI-lea

PYRRHON[322]

I **[61]** După cum ne spune Diocles[323], Pyrrhon din Elis[324] a fost fiul lui Pleistarchos[325].

II Apollodor în *Cronologia* sa[326] ne spune că la început a fost pictor, iar Alexandros în *Succesiunea filozofilor*[327] că a studiat pe urmă cu Bryson fiul lui Stilpon[328]. După aceea s-a alăturat lui Anaxarh[329], pe care l-a întovărăşit peste tot, în călătoriile lui, încât s-a întâlnit chiar cu gymnosofiştii indieni şi cu magii[330].

III După cum spune Ascanios din Abdera[331], aceasta l-a făcut să adopte o filozofie foarte nobilă, introducând forma de filozofie agnosticistă[332] şi de suspendare a judecăţii. Astfel, el spunea că nu există nici frumosul, nici urâtul, nici dreptatea, nici nedreptatea. La fel, cu privire la toate lucrurile susţinea că nu există nimic cu adevărat şi că oamenii săvârşesc fapte în conformitate cu obiceiul şi cu convenţia, căci orice lucru nu-i mai mult într-un fel decât în altul[333].

[62] A dus o viaţă în conformitate cu această părere a sa, neabătându-se pentru nimic din calea sa, fără a lua precauţiuni şi îndurând orice, după împrejurări, în faţa unui car, a unei prăpăstii, a unui câine sau a orice altceva şi-n general neîncrezându-se în simţuri.

Era însă salvat de prietenii săi, care, după cum ne spune Antigonos din Carystos[334], îl urmau de aproape. Enesidem[335] ne informează că filozofia lui era întemeiată pe abţinerea judecăţii, dar că-n faptele lui zilnice nu era lipsit de prevedere[336]. A trăit până aproape de nouăzeci de ani[337].

IV Iată cele spuse de Antigonos din Carystos, în cartea *Despre Pyrrhon*. La început a fost un pictor sărac şi necunoscut şi se mai află încă, în gimnaziul din Elis, o pictură de-a lui acceptabilă, reprezentând nişte purtători de torţe[338].

[63] S-a retras de lume şi-a trăit în singurătate, arareori arătându-se rudelor. A făcut acest lucru pentru că auzise pe un indian[339] cum îl mustra pe Anaxarh, spunându-i că niciodată nu va fi în stare să înveţe pe un altul ce este binele atâta timp cât el însuşi făcea anticameră la curţile regilor. Îşi păstra tot timpul aceeaşi dispoziţie sufletească, încât dacă cineva îl părăsea în timp ce vorbea, sfârşea ce-avea de spus şi fără auditoriu, pentru el singur, deşi în tinereţe fusese susceptibil[340].

Adesea, adaugă informatorul nostru[341], îşi părăsea casa fără să înştiinţeze pe nimeni şi rătăcea cu cine i se ivea în cale. Odată chiar trecu pe lângă Anaxarh, care căzuse într-o mocirlă, fără să-i dea vreun ajutor şi, în timp ce alţii îl dezaprobau, Anaxarh îi lăuda indiferenţa şi lipsa de compătimire[342].

[64] Fiind într-o zi găsit cum îşi vorbea singur şi întrebat de ce făcea acest lucru, răspunse că se exercita ca să devină înţelept. În discuţie nu era dispreţuit de nimeni, căci putea să vorbească îndelung şi să răspundă la întrebări, încât chiar Nausiphanes[343], pe când era tânăr, a fost captivat de el. Acesta spunea că-n comportament trebuie să-l urmăm pe Pyrrhon, iar în doctrină pe el, şi că observase că Epicur[344] admira foarte mult felul de viaţă al lui Pyrrhon şi cerea veşti regulat despre el[345];

V C-a fost atât de respectat în cetatea lui natală, încât a fost făcut mare preot şi, din cauza lui, s-a votat o lege ca toţi filozofii să fie scutiţi de impozite[346].

Mulţi chiar l-au imitat în abţinerea lui de a lua parte la viaţa politică a cetăţii, încât Timon, în *Python* şi în *Silloi*[347], spune:

Pyrrhon bătrâne, de unde şi cum izbăvitu-te-ai tu de
Cultul părerilor şi de prea secul sofiştilor cuget?
Cum ai sfărâmat tu cătuşa minciunii lor pline de ifos?
Rostul şi grija ta n-au fost să-ntrebi cu emfază ca dânşii:
„Suflă-n Elada, ce vânturi? De unde şi unde merg toate?"[348]

La fel, şi în *Imagini deşarte*[349]:

[65] Inima tare-mi tânjeşte un lucru, o Pyrrhon, să afle:
Omul din tine tihnit lesne cum poate trăi?
Singur doar tu dintre oameni au cum le-arăţi drumul
ca zeii?

VI Atenienii l-au cinstit, acordându-i cetăţenia, după cum spune Diocles[350], pentru că omorâse pe tracul Cotys[351].

[66] Eratostene, în studiul său *Despre bogăţie şi sărăcie*[352], spune c-a trăit în pioasă înţelegere cu sora sa, care era moaşă, şi că din timp în timp se ducea el însuşi în piaţă, unde îşi vindea păsările, uneori şi porcii, că făcea curăţenie în casă, acestea fiindu-i indiferente. Îşi dovedea indiferenţa spălându-şi şi purceii. Odată se înfurie din cauza surorii sale cu numele de Philista şi cineva dojenindu-l, el îi răspunse că nu trebuie să facă paradă de indiferenţă faţă de o muiere. Un altul l-a criticat văzându-l înspăimântat de un câine rău, care s-a repezit la el. Pyrrhon îi spuse că nu-i uşor să te despoi de orice slăbiciune omenească, dar că trebuie să ne silim din toate puterile să luptăm împotrivă prin fapte dacă se poate, iar de nu prin vorbă.

[67] Se povesteşte c-atunci când i s-au pus pe o rană pe care o căpătase medicamente antiseptice, făcându-i-se şi intervenţii chirurgicale şi cauterizări, n-a mişcat nici măcar sprâncenele. Şi Timon descrie felul lui de a se purta în povestirea amănunţită pe care o face despre el către Python[353]. Philon din Atena[354], un prieten de-al lui, spunea că cel mai mult îl amintea pe Democrit[355] şi apoi pe Homer, pe care-l admira şi-i repeta mereu versul următor:

Cum e cu frunza, aşa-i şi cu neamul sărmanilor oameni[356].

Îi plăcea Homer şi pentru că-i asemuia pe oameni cu viespile, muştele şi păsările, şi cita adesea şi aceste versuri:

> Mori şi tu, frate, şi taci, de ce te mai vaieţi zadarnic?
> Doar a murit şi Patrocle, şi ce eşti tu faţă de dânsul?[357]

ca şi toate pasagiile care tratează nestatornicia, strădaniile deşarte şi comportarea copilărească a oamenilor.

[68] Şi Poseidonios[358] povesteşte, despre el istoria aceasta: Pe bordul unei corăbii, în timp ce tovarăşii lui de drum erau foarte tulburaţi de o furtună, el îşi păstră calmul şi le întări curajul, arătând un purceluş de pe corabie, care continua să mănânce, şi le spuse că omul înţelept trebuie să-şi menţină o stare de suflet netulburată asemănătoare. Numai Numenios[359] îi atribuie păreri dogmatice[360].

VII Pe lângă ceilalţi sectatori a avut şi discipoli cu renume, mai ales unul, Eurylochos[361], despre care se raportează că a avut următoarea înfrângere: odată s-a înfuriat aşa de tare, încât a apucat frigarea cu carne cu tot şi şi-a alungat bucătarul până în piaţa publică.

[69] Altădată, în Elis, chinuit de întrebările discipolilor săi, îşi dezbrăcă haina şi străbătu râul Alfeu[362] înot. După cum spune şi Timon, era foarte potrivnic sofiştilor.

În versurile de mai jos e o referinţă şi la Philon, care avea obiceiul să vorbească singur[363]:

> Singur vorbindu-şi, departe de oameni, Philon discipol şi-e,
> Rece îl lasă părerea, ş-ocara altora rece[364].

În afară de aceştia, printre discipolii lui Pyrrhon se află şi Hecataios din Abdera[365], Timon din Phlius[366], autorul lucrării *Silloi* despre care vom vorbi îndată[367], ca şi Nausiphanes din Teos[368], care-i prezentat de unii ca profesorul lui Epicur[369].

VIII Toţi aceştia au fost numiţi pironieni, după numele maestrului lor, dar şi aporetici, sceptici, efectici şi chiar zetetici[370], după dogmele lor, dacă ne putem exprima astfel[371];

[70] Zetetici sau căutători, din pricina că erau mereu în căutarea adevărului; sceptici sau cercetători, deoarece căutau mereu o soluţie şi nu găseau nici una; efectici sau reţinuţi în părere din cauza stării de spirit la care se opreau după cercetarea lor, anume abţinerea, şi, în sfârşit, aporetici sau nedumeriţi, fiindcă nu numai ei, dar şi filozofii dogmatici la rândul lor se aflau adesea în nedumerire. Desigur că erau numiţi pironieni, după numele lui Pyrrhon. Theodosios, însă în ale sale *Rezumate sceptice*[372], tăgăduieşte că scepticismul poate fi numit pironism, căci dacă nu putem prinde gândirea din mintea altuia, atunci nu vom şti niciodată ce-a gândit Pyrrhon cu adevărat şi, neştiind aceasta, nu putem fi numiţi pironieni. Afară de aceasta, spune el, mai e şi faptul că Pyrrhon n-a fost întemeietorul scepticismului şi că n-avea nici o doctrină precisă; este însă pironian acela care îi seamănă lui Pyrrhon în felul de comportament în viaţă[373].

[71] Unii îl consideră pe Homer întemeietorul acestei şcoli[374] pentru că, mai mult ca oricare altul, dă expuneri diferite în momente variate cu privire la aceleaşi situaţii, şi niciodată în afirmaţiile sale nu-i hotărât şi dogmatic. Şi maximele celor şapte înţelepţi sunt considerate sceptice; de pildă: „Nimic prea mult" şi „Pune zălog şi îndată va apărea şi nenorocirea"[375], adică oricine dă zălog cu bună credinţă îşi aduce pe cap totdeauna şi cu siguranţă nenorocire. Un comportament sceptic aveau şi Arhiloh şi Euripide, fiindcă Arhiloh spune:

> Omu-şi schimbă 'ntruna, o Glaucos, tu fiul lui Leptines,
> Gândul cum doreşte Zeus, ce-l călăuzeşte zilnic[376].

iar Euripide:

> Se poate oare, Zeus despre aceşti nenorociţi
> A spune minte c-au? De tine ţinem, noi
> Poruncă ne e vrerea ta şi faptă ni-i a ta dorinţă[377].

[72] Dar sunt consideraţi de unii ca sceptici Xenofanes, Zenon din Elea şi Democrit; Xenofanes din cauză că spune:

Purul adevăr nu-i cunoscut nici de oameni
Nici nu-l vor cunoaşte vreodată[378].

iar Zenon fiindcă neagă mişcarea spunând: „Un mobil nu se mişcă nici în locul unde se află, nici în locul unde nu se află"[379]; iar Democrit deoarece respinge calităţile sensibile când spune: „Prin convenţie există recele şi prin convenţie există caldul, dar cu adevărat există doar atomii şi vidul"; Şi: „Cu adevărat nu ştim nimc, căci adevărul este în adâncuri"[380]. Şi Platon lasă adevărul pe seama zeilor şi a vlăstarelor acestora şi caută numai explicaţia probabilă[381]. Iar Euripide spune:

[73] *Dac-a trăi nu înseamnă cumva a muri, cine ştie?*
Moartea de nu-i socotită de oameni şi ea tot ca viaţă?[382]

La fel şi Empedocle:

Lucruri de felul acesta nu pot muritorii să vadă,
Nici să le-audă, nici mintea lor şubredă să le cuprindă.

iar mai sus:

Fiecare crede numai ce singur a constatat[383].

Chiar şi Heraclit spune: „Să nu facem presupuneri la întâmplare în chestiunile capitale"[384]. Pe urmă şi Hipocrate se exprimă cu îndoieli şi omeneşte[385], iar înaintea tuturor Homer:

Că mlădioasă-i a omului limbă şi poate să-ndruge

şi

Multe de toate şi-ntins mai e câmpul de feluri de graiuri

şi:

După cum însă vorbeşti aşa-ţi vor răspunde şi alţii[386].

unde arată valoarea egală a vorbelor contradictorii.

[74] Scepticii, aşadar, încercau necontenit să răstoarne dogmele tuturor şcolilor, dar ei nu enunţau nici una. Deşi mergeau până acolo încât înfăţişau şi expuneau dogmele celorlalţi, ei singuri nu exprimau nimic hotărât, nici chiar faptul că nu stabileau nimic, până într-acolo încât negau şi faptul că nu determinau nimic, spunând de pildă: „Nu definim nimic, deoarece altfel am aluneca în definire, dar noi înfăţişăm — spun ei — teoriile celorlalţi, cu scopul de a arăta atitudinea noastră chibzuită", ca şi cum ar fi cu putinţă să se arate acest lucru printr-un semn de aprobare. Astfel, prin expresia „noi nu definim nimic" se indică starea lor de echilibru indiferent, care e la fel arătată şi de celelalte expresii: „Nu-i mai mult un lucru decât altul", „Orice enunţare îşi are opusul ei" şi altele la fel.

[75] Dar „Nu-i mai mult un lucru decât altul" poate fi luat şi-n înţeles pozitiv, arătând că două lucruri sunt la fel, de pildă: „Un pirat nu-i mai rău decât un mincinos". Scepticii însă nu înţeleg această maximă în sens pozitiv, ci negativ, ca, de pildă, când în combaterea unui argument cineva spune: „Nu există Scylla, mai mult decât Himera". Şi cuvântul mai este spus uneori comparativ, ca atunci când spunem: „Mierea e mai dulce decât stafidele"; alteori, este şi pozitiv şi negativ, ca de pildă când spunem: „Virtutea foloseşte mai mult decât dăunează"; căci în această frază arătăm că virtutea foloseşte, nu dăunează.

[76] Dar scepticii combat chiar afirmaţia: „Nu-i mai mult un lucru decât celălalt", căci după cum nu se poate afirma existenţa providenţei mai mult decât inexistenţa ei, tot aşa nu se poate afirma că „Nu-i mai mult un lucru decât celălalt, nu există mai mult decât dacă n-ar fi". Astfel, cum spune Timon în *Python*, expresia de mai sus înseamnă tocmai lipsa oricărei definiţii şi respingerea oricărei precizări. Cealaltă afirmaţie „Oricărei enunţări etc..." împinge tot spre abţinerea de a judeca. Atunci când lucrurile se contrazic, iar afirmaţiile contradictorii au exact aceeaşi greutate, atunci ignorarea

adevărului este consecinţa necesară. Dar chiar şi această afirmaţie îşi are antiteza ei corespunzătoare, aşa încât, după cc distruge pe celelalte, se întoarce şi se distruge pe sine, ca un purgativ care, după ce scoate afară materia de purificat, pe urmă, la rândul lui, este eliminat şi distrus[387].

[77] La aceasta, dogmaticii răspund că scepticii nu numai că nu distrug judecata, dar chiar o întăresc. Astfel, ei se foloseau de cuvinte numai ca nişte ajutoare, căci nu se poate anula o judecată decât printr-o altă judecată, întocmai după cum suntem obişnuiţi să spunem că nu există spaţiu şi totuşi n-avem altă posibilitate decât să întrebuinţăm cuvântul spaţiu, făcând acest lucru nu în chip dogmatic, ci numai în chip demonstrativ. Tot astfel, când spunem că nimic nu se întâmplă în mod necesar, totuşi trebuie să întrebuinţăm cuvântul necesar. Iată interpretarea pe care o dădeau: deşi lucrurile par a fi într-un fel sau altul, în realitate nu sunt aşa, ci numai par a fi aşa. Şi spuneau că nu caută ceea ce au în minte, pentru că-i evident că au acel lucru în minte, ci numai acele lucruri la a căror cunoaştere iau parte simţurile[388].

[78] Astfel, modul de expunere pironian, după cum ne spune Enesidem în *Schiţa filozofiei pyrrhoniene*, nu-i decât o redare a lucrurilor sensibile sau a judecăţilor de tot felul, o expunere în care toate lucrurile se compară unele cu altele, iar distingerea lor prezintă multă anomalie şi confuzie. În ce priveşte contradicţiile din cercetările lor, ei arată în prealabil felurile în care lucrurile ne conving şi pe urmă, prin aceleaşi metode, distrug încrederea în ele. Ei spun că ne stârnesc încrederea acele lucruri care sunt conforme cu senzaţia, fie că nu se schimbă niciodată, fie prea arareori, ca şi lucrurile care sunt obişnuite sau care sunt deteminate de legi sau acelea care plac sau stârnesc mirare.

[79] Arătau apoi, pe baza a ceea ce era contrar convingerii câştigate că probabilităţile erau egale de ambele părţi[389].

IX Îndoielile iau naştere din potrivirile dintre senzaţii sau judecăţi, şi aceste îndoieli le clasau în zece moduri[390] diferite conform cărora obiectele supuse lor păreau că variază. Cele zece moduri înfăţişate sunt următoarele:

Primulmod priveşte deosebirile dintre animale, cu privire la acele lucruri care le procură plăcere sau durere sau care le sunt folositoare sau dăunătoare. Din aceasta se deduce că fiinţele nu primesc aceleaşi impresii de la aceleaşi lucruri, cu rezultatul că asemenea conflict duce, în mod necesar, la îndoială. Într-adevăr, unele animale se înmulţesc fără relaţii sexuale între ele, de pildă cele care trăiesc în foc, pasărea Pheonix din Arabia şi viermii; altele se înmulţesc prin unire sexuală, cum e omul şi altele.

[80] Unele fiinţe se deosebesc într-un fel, altele în alt fel şi de aceea au şi simţuri deosebite, ulii de pildă având privirea foarte pătrunzătoare, iar câinii mirosul foarte fin. Este deci firesc că dacă simţurile animalelor diferă, cum ar fi de pildă văzul, tot aşa vor fi diferite şi impresiile produse asupra lor; astfel, pentru capră frunzele fragede sunt bune de mâncat, pe când pentru om sunt amare; prepeliţei îi prieşte cucuta, care e ucigătoare pentru om; porcul mănâncă fecale, calul nu[391].

Al doilea mod se referă la felul de a fi şi la alcătuirea particulară a oamenilor; de pildă, Demophon, valetul lui Alexandru, se încălzea la umbră şi tremura la soare.

[81] Aristotel ne povesteşte că Andron din Argos a călătorit prin deşerturile pustii ale Libyiei fără să bea. Mai mult, unui om îi place profesiunea medicinii, altuia agricultura şi altuia comerţul; acelaşi fel de viaţă dăunează unuia şi foloseşte altuia, de unde urmează că trebuie să ne abţinem de a judeca[392].

Al treilea mod se referă la deosebirile canalelor senzoriale, căci un măr dă văzului impresia că e de culoare galben deschis, gustului că e dulce, iar mirosului că e aromat. Un obiect de aceeaşi formă pare diferit, după diferitele oglinzi

în care se reflectă. Reiese astfel că ceea ce pare nu-i mai mult un lucru decât altceva diferit[393].

[82] Al patrulea mod se datorește stărilor noastre și în general schimbărilor lor, ca de exemplu: sănătatea, boala, somnul, starea de veghe, bucuria, mâhnirea, tinerețea, bătrânețea, curajul, frica, lipsa, îndestularea, ura, dragostea, căldura, frigul, produse de răsuflare, sau de apăsarea asupra porilor. Impresiile primite astfel par să varieze după felul stărilor noastre. Nici chiar starea omului nebun nu-i contrară naturii, căci de ce-ar fi mai mult decât a noastră? Chiar și pentru vederea noastră soarele pare că stă pe loc. Theon din Tithorea, stoicianul, când se culca, umbla în somn, iar sclavul lui Pericles făcea același lucru pe acoperișul casei[394].

[83] Modul al cincilea rezultă din felul de trai, legăminte, credințe în mituri, convenții între popoare și presupuneri dogmatice. În această categorie intră considerațiile asupra lucrurilor frumoase și urâte, adevărate și eronate, bune și rele, cu privire la zei, la nașterea și pieirea tuturor lucrurilor vizibile. E clar că același lucru e socotit de unii ca drept și de alții ca nedrept, de unii ca bun și de alții ca rău. Perșii socotesc că nu-i ceva nefiresc ca un bărbat să aibă relații sexuale cu fiica sa, pe când la greci acesta e un act nelegiuit.

După cele spuse de Eudoxos în prima carte a operei lui *Descrierea pământului*, masageții posedă femeile în comun; grecii însă nu.

[84] Cilicienii se desfătează cu brigandajul, ceea ce nu fac grecii. Popoarele cred în zei diferiți, alții cred că zeii au grijă de oameni, pe când alții nu. Egiptenii îmbălsămează morții și apoi îi înmormântează; romanii îi ard; locuitorii din Paionia îi aruncă în lacuri. În ce privește adevărul, deci, trebuie să ne abținem de a face judecăți[395].

Al șaselea mod privește amestecurile și participările, din pricina cărora nimic nu apare curat și izolat în sine, ci numai amestecat cu aerul, lumina, umezeala, soliditatea, căldura,

frigul, mişcarea, exhalările şi alte forţe. Într-adevăr purpura arată diferite culori la lumina soarelui, a lunii şi a lămpii; şi chiar culoarea feţei noastre nu pare aceeaşi la prânz şi la apusul soarelui.

[85] Tot aşa, o piatră care cere doi oameni pentru a fi ridicată în aer este mişcată cu uşurinţă în apă, fie că-i grea în realitate şi-i uşurată de apă, fie că-i uşoară şi-i îngreunată de aer. Nu ştim nimic despre proprietatea ei inerentă, după cum nu se mai recunoaşte uleiul de măsline într-un parfum[396].

Al şaptelea mod se referă la distanţe, poziţii speciale, locuri şi la lucrurile care le ocupă. După acest mod, lucrurile socotite mari par mici, cele pătrate par rotunde, cele netede fac impresia că au protuberanţe, cele drepte că sunt frânte, cele palide că sunt colorate.

[86] Aşa soarele din cauza distanţei pare mic; munţii văzuţi de departe par învăluiţi în ceaţă şi netezi, dar de aproape prezintă asperităţi. Apoi soarele la răsărit are o anumită înfăţişare şi alta când e la amiază; acelaşi corp pare într-un fel într-o dumbravă şi altfel pe pământul gol. Tot aşa şi o statuie variază după poziţia sa specială ca şi gâtul porumbelului, după felul cum se întoarce. Deoarece, deci, nu-i cu putinţă să observăm aceste lucruri în afară de locul şi poziţia lor, nu putem cunoaşte natura lor reală[397].

Al optulea mod se ocupă cu cantităţile şi calităţile lucrurilor, cum ar fi căldura sau frigul, iuţeala sau încetineala, paliditatea sau varietatea de culori. Astfel, vinul luat cu măsură întăreşte corpul, dar în prea mare cantitate îl slăbeşte; tot aşa şi cu hrana şi celelalte lucruri[398].

[87] Al nouălea mod se preocupă de ceea ce-i continuu, straniu sau rar. Aşa, de pildă, cutremurele nu-i surprind pe aceia care trăiesc mereu în mijlocul lor, după cum nu surprinde soarele, fiindcă-i văzut în fiecare zi. Acest al nouălea fel este considerat ca al optulea de Favorinus, şi ca al zecelea de Sextus şi Enesidem, iar al zecelea este considerat ca al optulea de Sextus şi ca al nouălea de Favorinus[399].

Al zecelea mod se sprijină pe legătura dintre lucruri, cum ar fi, de pildă, între uşor şi greu, tare şi slab, mai mare şi mai mic, sus şi jos. Astfel, un lucru care se află la dreapta nu este astfel de la natură, ci este înţeles aşa pe baza poziţiei lui, faţă de un alt lucru; căci, dacă lucrul acesta îşi schimbă poziţia, cel dintâi nu mai este la dreapta.

[88] La fel „tată" şi „frate" sunt termeni relativi faţă de cineva, după cum ziua e faţă de soare şi toate lucrurile faţă de gândirea noastră. Astfel, lucrurile relative nu pot fi cunoscute luate izolate în ele însele. Acestea sunt cele zece moduri de îndoială[400].

X Agrippa şi adepţii lui [401] însă mai adaugă alte cinci moduri[402] care rezultă din deosebirea părerilor, din deducţia la infinit, din relaţia, din ipoteza nefondată şi din deducţia în cerc vicios. Modul care ia naştere din deosebirea părerilor dovedeşte că orice cercetare, fie în filozofie, fie în viaţa de toate zilele e plină de contradicţii şi confuză. Modul care cuprinde deducţia la infinit nu permite stabilirea temeinică a lucrului cercetat, din cauză că un lucru îşi capătă temeiul de încredere din alt lucru şi aceasta merge aşa mai departe la infinit.

[89] Modul care-i scos din relaţie arată că un lucru nu poate fi niciodată înţeles în sine şi prin el singur, ci numai în legătură cu altceva. De aceea, nici un lucru nu poate fi cunoscut. Modul rezultat din ipoteză ia naştere când se presupune că trebuie să iei, ca sigure, principiile lucrurilor şi să nu le postulezi ca nedemonstrabile, ceea ce-i nefolositor, fiindcă altul poate adopta o ipoteză contrară. Modul produs de deducţia în cerc vicios consistă în aceea că lucrul care trebuie să confirme lucrul pe care căutăm să-l dovedim are nevoie la rândul său de confirmare din partea lucrului căutat, ca de pildă dacă cineva, căutând să stabilească existenţa porilor pe baza emanaţiilor care au loc prin ei, ar lua existenţa porilor ca o dovadă că există emanaţii[403].

XI [90] Scepticii negau posibilitatea oricărei demonstraţii, precum şi criteriul, semnul, cauza, mişcarea, ştiinţa, naşterea sau existenţa lucrurilor bune sau rele de la natură[404]. Într-adevăr, spun ei, orice demonstraţie e alcătuită fie din lucruri care au fost demonstrate, fie care nu pot fi demonstrate. Dacă-i vorba de lucruri care au fost demonstrate, şi acelea cer o demonstraţie şi aşa mai departe, la infinit; dacă-i vorba de lucruri nedemonstrabile, atunci fie că totul, fie că o parte sau un singur demers e supus îndoielii, întregul devine nedemonstrabil. Dacă credeţi, adaugă ei, că există lucruri care n-au nevoie de demonstraţie, trebuies-aveţi o minte cu totul aparte, ca să nu vedeţi că mai întâi trebuie s-aveţi demonstraţia faptului că lucrurile la care vă referiţi sunt sigure[405].

[91] La fel, nu putem dovedi că elementele sunt în număr de patru pentru că sunt patru elemente[406]. În afară de aceasta, dacă nu admitem demonstraţiile separate, nu putem accepta generalizarea făcută pe baza lor. Şi, pentru a putea şti că un argument constituie o demonstraţie, avem nevoie de un criteriu; dar ca să putem şti că-i un criteriu, avem nevoie de o demonstraţie; de aceea, şi unul şi altul sunt de neînţeles, deoarece fiecare se referă la celălalt[407]. Cum deci vom înţelege lucrurile neclare dacă nu ştim că există demonstraţie? Ceea ce dorim să dovedim, nu este faptul că lucrurile apar într-un fel sau altul, ci dacă ele sunt aşa în realitate[408].

Scepticii socoteau naivi pe filozofii dogmatici, văzând că ceea ce este dedus dintr-o presupunere, este prezentat de ei nu ca o cercetare, ci ca o certitudine. Printr-un raţionament de acest fel, se pot argumenta chiar lucruri imposibile[409].

[92] În ceea ce-i priveşte pe aceia care cred că nu trebuie să judecăm adevărul după împrejurările înconjurătoare sau să legiferăm pe temeiul a ceea ce se găseşte în natură, oamenii aceştia, spuneau ei, se consideră măsura tuturor lucrurilor şi nu văd că orice fenomen apare în conformitate cu presiunea şi starea dată a mediului înconjurător[410]. De aceea,

trebuie să afirmăm fie că toate lucrurile sunt adevărate, fie că toate sunt false. Căci, dacă numai anumite lucruri sunt adevărate <iar celelalte sunt false>[111] cum le vom putea deosebi? Nu prin simţuri, unde e vorba de lucruri din domeniul lor, deoarece tot aceste lucruri apar simţurilor într-o măsură egală, şi nici prin raţiune, pentru acelaşi motiv. Totuşi, în afară de aceste facultăţi, n-avem altele, după câte ştim, ca să ne ajute să judecăm. De aceea, spun ei, oricine ar vrea să fie pe deplin încredinţat despre un lucru sensibil sau inteligibil, trebuie mai întâi să stabilească părerile primite cu privire la acel lucru, căci unii au combătut o doctrină, alţii au combătut altă doctrină. Dar lucrurile trebuie să fie judecate fie prin simţuri, fie prin inteligenţă, şi amândouă sunt contestate.

[93] De aceea, nu-i cu putinţă să judecăm părerile despre lucrurile sensibile sau inteligibile; iar dacă conflictul din ideile noastre ne sileşte să n-avem încredere în nici una din ele, va fi distrusă măsura prin care se susţine că toate lucrurile sunt determinate exact şi trebuie să socotim de valoare egală orice afirmaţie[112]. Mai departe, spun ei, partenerul nostru cu care cercetăm fenomenul dat poate fi om de încredere sau nu. Dacă-i de încredere, nu va avea nimic de spus aceluia căruia lucrurile îi par altfel; căci, aşa cum cel ce prezintă fenomenul într-un fel este demn de încredere, tot astfel e şi partenerul care îl prezintă într-un chip contrar. Dacă nu-i om de încredere, nu va fi crezut când înfăţişează ceea ce i se pare.

[94] Nu trebuie să afirmăm că lucrul de care suntem noi încredinţaţi e adevărat în realitate. Acelaşi lucru nu convinge pe fiecare, şi nici chiar totdeauna pe aceeaşi persoană. Puterea de convingere depinde uneori de împrejurări exterioare, de renumele vorbitorului, de dibăcia lui ca gânditor, de măiestria lui, de măsura în care subiectul e cunoscut sau plăcut[113].

Scepticii dărâmă şi criteriul judecând în felul acesta: chiar şi criteriul a putut fi determinat în mod critic sau nu. Dacă n-a fost determinat critic, nu-i de loc demn de crezare şi nu reuşeşte să sesizeze nici adevărul, nici eroarea; dac-a fost determinat critic, aparţine categoriei judecăţilor separate, aşa încât unul şi acelaşi lucru determină şi este determinat, şi un criteriu determinat va trebui să fie determinat de un altul şi acela, la rândul lui de altul şi aşa la infinit[414].

[95] La aceasta se mai adaugă şi dezacordul cu privire la criteriu; unii susţin că criteriul este omul, pe când pentru alţii criteriul sunt simţurile, pentru alţii raţiunea, iar pentru alţii reprezentarea comprehensivă[415]. Dar există dezacord chiar în acelaşi om, cu sine însuşi, şi între om şi om, după cum arată deosebirile din legi şi obiceiuri. Simţurile ne înşeală, iar raţiunea spune lucruri diferite. În sfârşit, reprezentarea comprehensivă este judecată de raţiune, iar raţiunea însăşi se schimbă în felurite moduri. De aici rezultă că criteriul este incognoscibil şi de aceea şi adevărul e incognoscibil[416].

[96] Scepticii tăgăduiesc şi c-ar exista un semn doveditor. Dacă există, spun ei, el trebuie să fie sau sensibil, sau inteligibil. Dar nu este sensibil, din pricină că ceea ce e sensibil este comun, pe când semnul doveditor este ceva particular. Pe de altă parte, sensibilul este de domeniul diferenţei specifice, în timp ce semnul doveditor aparţine categoriei relativului. Semnul nu-i nici obiect al raţiunii, fiindcă obiectele inteligibile sunt de patru feluri; inteligibile aparente despre lucruri aparente, inteligibile neaparente despre lucruri neaparente, inteligibile neaparente despre lucruri aparente sau inteligibile aparente despre lucruri neaparente; dar semnul doveditor nu-i nimic din acestea, încât nu există. Semnul nu este aparent al unui lucru aparent, pentru că lucrul aparent n-are nevoie de semn; nici nu este neaparent al unui lucru neaparent, pentru că ceea ce este dezvăluit trebuie să fie dezvăluit de ceva vizibil;

[97] Nici nu poate fi neaparent al unui lucru aparent, căci ceea ce oferă mijlocul de înţelegere al unui alt lucru trebuie să fie aparent; în sfârşit, nu-i nici aparent al unui lucru neaparent, din cauză că semnul doveditor, aparţinând categoriei lucrurilor relative, trebuie să fie perceput în acelaşi timp cu lucrul al cărui semn doveditor este, ceea ce nu-i cazul aici. Urmează că nici unul din lucrurile neevidente nu poate fi înţeles, căci se spune că lucrurile neevidente trebuie înţelese prin semne doveditoare[417].

Scepticii suprimă şi cauza[418] în felul următor.

Cauza aparţine categoriei relativului, anume e relativă faţă de ceea ce este cauzat, adică faţă de efect. Dar lucrurile care sunt relative sunt simple obiecte ale gândirii şi nu au o existenţă substanţială.

[98] De aceea, o cauză poate fi numai obiect al gândirii; într-adevăr, dacă e cauză, trebuie să aducă o dată cu ea lucrul a cărui cauză este, altfel nu va mai fi cauză. Întocmai după cum cineva care-i tată, în lipsa persoanei în legătură cu care este numit tată nu va mai fi tată, tot aşa e şi cu cauza. Dar, lucrul în legătură cu care este gândită cauza, anume efectul, nu este prezent, căci nu are loc nici naştere, nici dispariţie, nici vreun alt proces; de aceea, cauza nu există. Mai departe, dacă cauza există, atunci sau un corp este cauza altui corp, sau un incorporal este cauza altui incorporal[419]; dar nu-i nici unul din aceste cazuri; de aceea, cauza nu există. Un corp, de fapt, nu poate fi cauza unui alt corp, întrucât şi unul şi altul au aceeaşi natură. Căci dacă unul din ele este numit cauză, întrucât este corp, atunci şi celălalt, fiind corp, va deveni cauză.

[99] Dar dacă amândouă corpurile vor fi la fel cauză, nu va mai exista altceva care să sufere acţiunea exercitată de cauză. Din acelaşi motiv, nici incorporalul nu poate fi cauza altui incorporal. La fel, incorporalul nu poate fi cauza unui corp, deoarece nici un incorporal nu creează ceva corporal. În sfârşit, un corp nu poate fi cauza unui incorporal, deoarece ceea ce este produs trebuie să fie format din materie pasivă;

dar, fiind incorporal, nu poate suferi o acţiune şi nici nu poate fi produs de ceva. De aceea, cauza nu există. De aici mai rezultă afirmaţia lor că primele principii ale universului nu au o existenţă reală; căci, în acest caz, ar trebui să existe ceva care să creeze şi să acţioneze.

Mai departe, ei negau şi existenţa mişcării, argumentând că ceea ce se mişcă, se mişcă fie în locul în care este, fie într-un loc unde nu este. Dar, dacă nu se poate mişca în locul în care este, cu atât mai puţin se poate mişca într-un loc unde nu este. De aceea, mişcarea nu există[420].

[100] Scepticii tăgăduiau şi posibilitatea învăţăturii. Se poate învăţa, spun ei, fie ceea ce este, pentru că există, fie ceea ce nu este, pentru că nu există. Dar ceea ce este nu poate fi predat, pentru că există; căci natura lucrurilor care sunt este vizibilă şi recunoscută de toţi; nici ceea ce nu este nu poate fi predat ca atare, pentru că nimic nu accede la ceea ce nu este şi deci nici nu poate fi învăţat[421].

Nici naşterea nu există, spun scepticii, căci ceea ce este nu se naşte, fiindcă e s t e; şi nici ceea ce nu este, pentru că n-are o existenţă substanţială, iar ceea ce n-are nici substanţă şi nici nu este n-a putut să se nască[422].

[101] Nu există nimic bun sau rău de la natură, căci, dacă ar exista ceva bun sau rău de la natură, ar trebui să fie bun sau rău pentru toată lumea, întocmai după cum zăpada este rece pentru toţi. Dar nu există lucruri care să fie deopotrivă bune sau rele pentru toată lumea; de aceea nu există lucruri bune sau rele de la natură. Într-adevăr, sau tot ce e socotit bun de cineva trebuie să fie numit oricând bun, sau nu. Desigur, totul nu poate fi socotit astfel, deoarece unul şi acelaşi lucru este socotit bun de unii şi rău de alţii; de pildă Epicur consideră că plăcerea e bună, iar Antistene că e rea. Urmează deci că acelaşi lucru poate fi şi bun şi rău. Dar dacă spunem că nu tot ceea ce opinează cineva că-i bun este astfel, vom avea de judecat păreri deosebite; dar lucrul acesta nu-i cu putinţă din cauza valabilităţii egale a argumentelor opuse. De aceea binele prin natură nu este cognoscibil[423].

[102] Felul lor de a compune argumentele poate fi înţeles din tratatele rămase de la ei.

XII E drept că Pyrrhon n-a lăsat nici o scriere, dar adepţii lui, Timon, Enesidem, Numenios şi Nausiphanes ca şi alţi sceptici, au lăsat opere scrise[424].

XIII Contrazicându-i, dogmaticii[425] le răspund scepticilor că şi aceştia trebuie să aibă o înţelegere logică a lucrurilor şi să dogmatizeze. Într-adevăr, când ei se înfăţişează combătând în modul cel mai energic, trebuie să înţeleagă lucrurile, căci în acelaşi timp ei afirmă cu tărie şi dogmatizează. Astfel, chiar când declară că nu definesc nimic şi că la fiecare argument există altul opus[426], ei, de fapt definesc aceste lucruri şi dogmatizează[427]. Acestora scepticii le răspund:

[103] „Noi recunoaştem că, în calitate de oameni, cădem în aceste greşeli; căci recunoaştem că este zi şi că noi suntem în viaţă, ca şi alte fapte vizibile din viaţă. În ce priveşte lucrurile pe care dogmaticii le susţin prin argumentare logică, având pretenţia că le-au înţeles definitiv, noi ne îndoim de ele, din pricină că acestea nu sunt evidente şi mărginim cunoaşterea la stările noastre subiective[428]. Admitem că vedem şi recunoaştem că gândim un lucru sau altul, dar cum vedem şi cum gândim nu ştim. În conversaţie spunem că anumit lucru pare alb, dar nu suntem siguri că-n realitate este alb".

[104] „În ce priveşte expresia noastră „nu definesc nimic" şi altele asemănătoare, noi le întrebuinţăm cu o semnificaţie nedogmatică, căci ele nu sunt de acelaşi fel cu afirmaţia că lumea e sferică. Într-adevăr, ultima afirmaţie nu este sigură, pe când cele precedente sunt simple admiteri. Astfel în maxima: „Nu definim nimic", nu determinăm nici chiar aceasta"[429].

Mai departe filozofii dogmatici susţin, că scepticii neagă însăşi viaţa, întrucât se leapădă de tot ceea ce constituie viaţa. Scepticii spun însă că nu-i adevărat, fiindcă ei nu tăgăduiesc că noi vedem; spun numai că nu ştim cum vedem. „Admitem

ceea ce ne apare — spun ei —, fără să admitem că în realitate este aşa cum apare".

Noi simţim că focul arde, dar ne abţinem de a afirma că natura lui este să ardă.

[105] Vedem că un om se mişcă şi că piere[430], dar cum se întâmplă aceasta nu ştim. Noi ne împotrivim numai — spun ei — de a admite substanţa necunoscută[431] dindărătul fenomenelor. Când spunem că un tablou are relief, descriem ceea ce este aparent; dar dacă spunem că n-are relief, atunci nu vorbim despre ceea ce e aparent, ci despre altceva[432]. Aceasta îl face pe Timon să spună, în *Python*, că Pyrrhon nu şi-a ieşit niciodată din obiceiuri, iar în *Imagini* spune:

„Atotputernică aparenţa-i oriunde apare".

şi în lucrarea sa *Despre simţuri*: „Nu afirm că mierea este dulce, ci admit că pare aşa"[433].

[106] Şi Enesidem, în prima carte a lucrării sale *Expuneri pyrrhoniene*, spune că Pyrrhon nu determină nimic dogmatic, din cauza posibilităţii de a fi contrazis, ci se călăuzeşte de faptele aparente. Şi în lucrările sale *Împotriva înţelepciunii* şi *Despre cercetare* spune acelaşi lucru. De asemenea Zeuxis, adeptul lui Enesidem, în lucrarea sa *Despre argumentele duble*, Antiochos din Laodicea şi Apellas în cartea sa *Agrippa*, toţi recunosc numai fenomenele. De aceea, după cum spune Enesidem, ca şi la Epicur, criteriul scepticului este senzaţia. După Democrit însă, criteriul nu e nimic din cele ce apar, iar senzaţiile pe care le avem sunt pur şi simplu inexistente[434].

[107] Împotriva acestui criteriu al aparenţelor sensibile, filozofii dogmatici obiectează că de la aceleaşi senzaţii avem reprezentări diferite, că de pildă un turn e rotund sau pătrat, iar scepticul, dacă nu alege una sau alta, nu va fi în stare să acţioneze; dacă, pe de altă parte, spun ei, urmează una din ele, atunci nu mai acordă o valoare egală tuturor senzaţiilor aparente. Acestora scepticii le răspund c-atunci când se produc reprezentări diferite va trebui să spunem că fiecare

din ele apare astfel, căci de aceea le numim lucruri aparente, din cauză că apar. În sfârşit, scepticii spun că scopul pe care trebuie să-l realizăm este abţinerea de a judeca[435], căreia îi urmează ca o umbră lipsa de turburare[436], aşa cum afirmă Timon, Enesidem şi adepţii lor.

[108] Într-adevăr, în chestiunile care ne privesc pe noi vom alege pe unele şi le vom evita pe altele; iar lucrurile pe care nu le decidem noi, ci se întâmplă din necesitate, cum e foamea, setea şi durerea, nu le putem înlătura, pentru că nu pot fi schimbate prin puterea raţiunii[437].

Când dogmaticii argumentează că scepticul poate să trăiască într-o atare dispoziţie sufletească, încât să nu se dea în lături dacă i se porunceşte să-şi mănânce pe propriul său părinte, scepticii răspund c-ar fi în stare să trăiască abţinându-se[438] când e vorba de o cercetare dogmatică, dar nu în chestiuni privind viaţa şi măsurile de conservarea ei. „Prin urmare noi alegem sau respingem un lucru după obişnuinţă şi respectăm legile". După spusele unor autori, scopul propus de sceptici este insensibilitatea[439]; după spusele altora, blândeţea[440].

CAPITOLUL al XII-lea

TIMON

I **[109]** Timon, spune Apollonides din Nicaia al nostru[441] în prima carte a comentariilor lui *Despre Silloi*, pe care le dedică lui Tiberius Caesar, era fiul lui Timarchos[442] şi de neam din Phlius. Pierzându-şi de tânăr părinţii, se făcu dansator de teatru, dar în urmă prinse dezgust pentru această ocupaţie, părăsi ţara şi se duse la Megara, la Stilpon[443]. După câtva timp de stat cu acesta, se întoarse acasă şi se însură. Apoi, împreună cu soţia, se duse la Pyrrhon, în Elis, şi-au trăit acolo până ce li s-au născut copiii; pe cel mai mare l-a numit Xanthos[444], îl puse să-nveţe medicina şi l-a lăsat urmaş al felului său de trai.

[110] Sotion, în cartea a unsprezecea[445], ne spune c-acest fiu a fost un om de mare renume[446]. Timon, totuşi, nea vând cu ce să trăiască, s-a îmbarcat spre Hellespont şi Propontida. Trăind acum la Chalcedon, ca sofist, şi-a sporit renumele şi mai mult şi, după ce-a făcut avere, s-a dus la Atena, unde a trăit până la moarte, cu excepţia unei scurte perioade de timp pe care a petrecut-o la Theba. El fu cunoscut de regele Antigonos şi de Ptolemaios Filadelful, după cum aduce mărturie el însuşi în iambii săi[447].

II După spusele lui Antigonos[448], îi plăcea vinul şi când întrerupea studiul filozofiei, scria poeme, versuri epice, tragedii, drame satirice, treizeci de comedii şi şaizeci de tragedii, în afară de *Silloi* şi poeme obscene.

[111] Mai sunt şi alte lucrări în proză de ale lui, care ajung la douăzeci de mii de rânduri şi sunt menţionate de

Antigonos din Carystos; acesta i-a scris şi viaţa[449]. Există şi trei cărţi de *Silloi*, în care, din punctul de vedere al unui sceptic, îşi bate joc de toţi şi satirizează filozofii dogmatici, folosind forma parodiei. În prima carte vorbeşte tot timpul la prima persoană; a doua şi a treia sunt în formă de dialog; se înfăţişează pe el, întrebându-l pe Xenofanes din Colofon despre fiecare filozof pe rând, iar Xenofanes îi răspunde; în a doua carte vorbeşte despre filozofii mai vechi, iar în a treia despre filozofii mai noi, fapt pentru care unii au denumit-o şi *Epilog*.

[112] Prima tratează aceleaşi subiecte, numai că poemul e rostit de o singură persoană. Începutul sună astfel:

Haideţi acuma cu toţii, sofişti prea iscoditori![450]

III După cum aflăm de la Antigonos şi de la Sotion din cartea a unsprezecea, a murit aproape la vârsta de nouăzeci de ani[451]. Am auzit c-avea numai un ochi, întrucât el însuşi îşi dădea numele de „ciclop".

IV A mai fost şi alt Timon, mizantropul[452].

V În ce-l priveşte pe filozoful nostru, după cum spune Antigonos, el îndrăgea foarte mult grădinile şi îi plăcea să se ocupe de treburile sale proprii. Circula şi-o vorbă spusă despre el de Hieronymos, peripateticul: „Întocmai cum la sciţi şi cei care fug şi cei care urmăresc ţintesc cu arcul tot atât de bine, la fel şi printre filozofi, unii îşi prind discipolii urmărindu-i, alţii fugind de ei, ca, de pildă, Timon"[453].

VI **[113]** Avea mintea ageră şi gata de batjocură. Îi plăcea să scrie şi era capabil să găsească subiecte pentru poeţi şi să colaboreze la drame. Dădea dramaturgilor Alexandros şi Homeros[454] materiale pentru tragediile lor. Când era tulburat de slujitoare şi de câinii, se oprea din scris, căutând cu râvnă liniştea. Se spune că Aratos[455] l-a întrebat cum ar putea obţine un text al lui Homer care să fie demn de încredere, la care a răspuns: „Poţi să-l obţii dacă intri în posesia unor manuscrise vechi, iar nu a celor corectate, din zilele

noastre"[456]. Avea obiceiul să-şi lase poemele peste tot în dezordine, uneori erau pe jumătate roase.

[114] Încât, o dată când se duse la Zopyros, oratorul,[457] ca să-i citească din poemele sale, desfăşură foile de papirus şi citi ce-i cădea sub ochi, iar când ajunse la mijlocul foii descoperi un fragment pe care-l căutase zadarnic, aşa era de neglijent. Era aşa de activ, încât nu găsea nici timp să mănânce[458]. Se mai povesteşte că odată, văzându-l pe Arcesilaos trecând prin piaţa Cercopilor[459], îi spuse: „Ce cauţi pe aici, unde suntem numai oameni liberi?". Avea obiceiul să citeze mereu, acelora care admiteau evidenţa simţurilor când erau confirmate de judecata minţii, versul acesta:

Se întâlni Attagas şi Numenios[460].

Era un lucru obişnuit pentru el a glumi în felul acesta. Cuiva care se minuna de orice, îi spuse: „De ce nu te minunezi că noi trei n-avem împreună decât patru ochi?", pentru că, de fapt, el era chior, şi tot aşa şi discipolul său Dioscurides[461], pe când omul căruia i se adresa era normal.

[115] Întrebat odată de Arcesilaos, de ce a venit la Atena, de la Theba, îi răspunse: „Ca să râd când vă văd pe toţi cum vă trudiţi!"[462] Cu toate acestea, deşi l-a atacat pe Arcesilaos în opera sa *Silloi*, l-a lăudat în lucrarea intitulată *Spaţiul funebru al lui Arcesilaos*[463].

VII După spusele lui Menodotos[464], Timon n-a lăsat nici un succesor încât şcoala lui s-a stins până ce Ptolemaios din Cyrene a reînfiinţat-o[465]. Hippobotos şi Sotion spun totuşi c-a avut ca discipoli pe Dioscurides din Cypru, pe Nicolochos din Rhodos, pe Euphranor din Seleucia şi pe Praylos din Troada[466]. După cum aflăm din povestirea lui Phylarchos, acesta din urmă avea aşa o tărie de caracter, încât, fiind învinuit pe nedrept, a suferit pedeapsa pentru trădare fără să-i considere pe concetăţenii săi demni de a le adresa măcar un cuvânt.

[116] Euphranor a avut ca discipol pe Eubulos din Alexandria; Eubulos l-a instruit pe Ptolemaios, iar acesta, la rândul lui, pe Sarpedon şi Heracleides, care l-a învăţat pe Enesidem din Cnosos, autorul celor opt cărţi de *Expuneri pyrrhoniene*; Enesidem a fost învăţătorul lui Zeuxippos, concetăţeanul său, care, la rândul lui, l-a învăţat pe Zeuxis cel strâmb de picioare. Acesta a fost profesorul lui Antiochos din Laodicea, de pe Lycos. Acesta, i-a avut ca discipoli pe Menodotos din Nicomedea, care a fost medic empiric, şi pe Theiodas din Laodicea, iar Menodotos a fost învăţătorul lui Herodotos din Tars, fiul lui Arieus. Acesta l-a învăţat pe Sextus Empiricus, care a scris zece cărţi *Despre scepticism* şi alte opere frumoase, iar Sextus l-a instruit pe Saturninos, numit Cythenas, şi acesta empiric[467].

NOTE EXPLICATIVE
ŞI COMENTARII

CAPITOLUL XI

PYRRHON DIN ELIS
(circa 360-270 ante)

322 Ultimele două capitole, XI şi XII, ale cărţii a IX-a sunt consacrate vieţii lui Pyrrhon, fondatorul şcolii sceptice, şi elevului acestuia, Timon din Phlius, ambii constituind şcoala veche sceptică, aşezată de Sotion în succesiunea pitagoriciană. Deci ordinea la Diogenes Laërtios corespunde cu cea a lui Sotion. Acesta a scris pe la 200-170 ante şi n-a putut trata despre scepticismul nou. Nici Diogenes nu are vieţile noilor sceptici, în primul rând a lui Enesidem. Totuşi, el îl cunoaşte pe acesta şi îl citează, după cum vom vedea. Deci, în aceste două capitole finale ale cărţii a IX-a, Diogenes întrebuinţează în orice caz şi izvoare mai recente decât Sotion.

În legătură cu scepticismul, vezi *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1958, p. 47, 118, 199, 123, 129, 135-136; Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, ed. a 2-a neschimbată, 1932; A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme antique*, Paris, 1944.

323 Este vorba, desigur, de Diocles din Magnesia, cu a sa Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων, despre care am mai vorbit.

324 *Elis* — localitate în Peloponez, lângă Olympia.

325 *Pleistarchos* — numele tatălui lui Pyrrhon; nu se găseşte decât aici şi în *Lexiconul Suda*.

326 *Apollodoros din Atena* — cronograful despre care am mai vorbit.

327 E vorba de *Alexandros Polyhistor*, din sec. I ante, născut la Milet, despre care am mai vorbit.

328 Acest *Bryson*, profesor al lui Pyrrhon, nu poate fi fiul lui Stilpon, care a trăit mai târziu şi a fost profesorul lui Timon. Roeper propune să se citească „Bryson sau (ἢ) Stilpon", ceea ce tot nu e satisfăcător, întrucât nu este verosimil ca Pyrrhon să-l fi audiat pe Stilpon. Textul este deci alterat. Afară de cazul când acest Stilpon este un necunoscut şi nu este filozoful megaric cunoscut.

329 *Anaxarchos* a fost maestrul lui Pyrrhon (vezi *Viaţa* lui în capitolul precedent (X) din cartea a IX-a a *Vieţilor* lui Diogenes Laërtios).

330 *Gimnosofiştii* indieni sunt fachirii (cf. *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1958, p. 50-51). Despre legăturile lui Pyrrhon cu India, vezi şi lucrarea noastră *Scepticismul grec şi filozofia indiană*, Bucureşti, Edit. Academiei R.P.R., 1957 (şi în acest volum; n. ed.).

331 *Ascanios din Abdera* este necunoscut din altă parte. Müller (FHG, II, p. 384) presupune că este vorba de Hecataios din Abdera, părere acceptată şi de Léon Robin. Diogenes Laërtios, IX, 69, îl citează pe Hecataios din Abdera ca discipol al lui Pyrrhon. Acest Hecataios, care trăieşte spre finele secolului al III-lea (ante) a fost un partizan fervent al originii orientale a filozofiei greceşti.

332 ἀκαταληφία înseamnă „incomprehensibilitate", deci este vorba de genul (εἶδος) de filozofie care afirmă incomprehensibilitatea lucrurilor, deci filozofia agnosticistă. Credem că termenul a fost mai întâi creat de sceptici, respectiv de Pyrrhon, şi că stoicienii au vorbit de reprezentarea comprehensivă (καταληπτικὴ φαντασία), spre a se opune doctrinei sceptice.

333 Formula οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον este celebră, pentru a exprima concepţia pyrrhoniană despre cunoaşterea lucrurilor.

334 *Antigonos din Carystos* (începutul secolului al III-lea ante) a scris biografia filozofilor contemporani lui. Lucrarea sa are mare valoare ca izvor, întrucât conţine amintiri personale despre filozofii pe care îi tratează. Antigonos din Carystos se găseşte adesea citat la Diogenes Laërtios şi este unul dintre izvoarele lui principale pentru filozofia lui Pyrrhon. Noi l-am întâlnit de mai multe ori până acum. Filologul elenist german Ulrich von Wilamowitz Moellendorff a consacrat un studiu fundamental acestui autor, sub titlul *Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen*, Heft IV), Berlin, 1881.

335 *Enesidem din Cnosos* — fondatorul scepticismului nou. El şi-a înfiinţat şcoala ca o reacţie împotriva scepticismului mediu, scepticismul academic al lui Arcesilaos şi al lui Carneade, care, după părerea lui Enesidem, denaturaseră scepticismul absolut, pur, al lui Pyrrhon, evoluându-l spre un probabilism. Enesidem crede a restabili autentica doctrină a lui Pyrrhon, deşi îi dă o dezvoltare care depăşeşte pe fondatorul iniţial al şcolii. Aceste lucruri nu sunt uşor de stabilit, întrucât Pyrrhon n-a scris nimic, iar opera lui Enesidem este pierdută. Izvorul principal pentru cunoaşterea acestuia din urmă sunt cele două scrieri conservate ale lui Sextus Empiricus: *Pyrrhoneioi Hypotyposeis* („Schiţe pyrrhoniene") şi *Adversus Mathematicos* („Împotriva tuturor curentelor dogmatice"). Enesidem trăieşte în sec. I ante

336 Blândeţea (πραότης) şi lipsa de rezistenţă cu care Pyrrhon acceptă să trăiască în conformitate cu obiceiurile concetăţenilor săi, fără a căuta să-i şocheze printr-o atitudine paradoxală, cum făceau alţi filozofi, sunt trăsăturile sale caracteristice.

337 Una dintre rubricile obişnuite ale biografilor: vârsta până la care a trăit personajul care face obiectul biografiei.

338 Nu este vorba de o lucrare specială a lui Antigonos *Despre Pyrrhon*, ci despre o parte (carte — rulou) din opera sa

consacrată biografiei filozofilor. Deci aici Antigonos din Carystos ne informează că a văzut pictura lui Pyrrhon *Purtătorii de torţe* în gimnaziul din Elis. Deci informaţia că Pyrrhon s-a ocupat în timpul tinereţii de pictură este autentică.

339 Pyrrhon a luat parte împreună cu Anaxarh, ca însoţitor, la expediţia lui Alexandru cel Mare în Orient. Acesta este evenimentul sigur datat din viaţa lui, 334-323 ante În acest fel a ajuns Pyrrhon în contact cu gimnosofiştii indieni şi a asistat probabil la arderea de bunăvoie pe rug a filozofului indian Calanos, la Babilon, în faţa ochilor înmărmuriţi de curajul yoghinului, ai soldaţilor lui Alexandru (vezi mai sus, nota 330).

340 Aici Diels crede că e o lacună pe care vrea s-o complinească cu privire la obiectul susceptibilităţii (κεκινημένος) lui Pyrrhon. Noi am suplini un singur cuvânt: „susceptibil <la jignire>" (λοιδορία sau aşa ceva).

341 φησί, care are ca subiect: Antigonos din Carystos.

342 τὸ ἀδιαφορόν „indiferenţă" şi τὸ ἄστοργον „Lipsa de compătimire" au devenit termeni tehnici în filozofia sceptică şi cea greacă în general, după Aristotel, ca atâţia alţii, cum sunt: ἀταραξία, ἀπάθεια, ἀθαμβία, ἀκράδαντος etc. E de multe ori greu de spus în care şcoală filozofică postaristotelică a apărut pentru prima dată unul dintre aceşti termeni.

343 *Nausiphanes din Teos* este elev al lui Pyrrhon, adept al lui Democrit şi profesor al lui Epicur. Este citat de mai multe ori de Diogenes Laërtios (*Prooem*, I, 16; IX, 64, 102; X, 8, 14). Aceste informaţii sunt importante. Nausiphanes mai e citat de Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*, I, 2 şi 4; de Cicero, *De natura deorum*, I, 26, 33.

344 *Viaţa lui Epicur* la Diogenes Laërtios cuprinde în treaga carte următoare, a X-a. Poate că Nausiphanes a mijlocit lui Epicur cunoaşterea atomismului democritean.

345 Epicur era un contemporan ceva mai tânăr al lui Pyrrhon.

346 ἀτέλεια „scutire de impozite", între alte favoruri, revine des în decretele onorifice pentru particulari care au adus servicii cetății. Pe timpul Ptolemeilor, în Egipt, filozofii erau scutiți de *leiturgii*, de prestarea unor funcțiuni costisitoare și obligatorii (vezi papirusul publicat de Ludwig Mitteis, *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, vol. I, Leipzig, 1906, sub nr. 47, p. 163-165).

347 Ni s-au păstrat fragmente din poemele satirice cu caracter filozofic compuse de Timon din Phlius și intitulate *Silloi, Python, Indalmoi* și alte câteva mai puțin sigure. După unii, între „Python" și „Silloi" în textul nostru ar fi o lacună. Ar fi căzut din textul nostru versuri citate din *Python*.

348 H. Diels, PPhF, fragm. 48, p. 196 și urm.

349 Titlul pe greceşte e Ἰνδαλμοί. Diels, *ibidem*, fragm. 67, p. 202 și urm.

350 Diocles din Magnesia.

351 *Cotys*—rege al Traciei, tatăl lui Cersobleptes. Ei erau aliați ai atenienilor împotriva lui Filip al Macedoniei și de aceea rău văzuți la Elis. Uciderea lui Cotys de către Pyrrhon este o eroare. Ucigașul lui Cotys a fost Python din Ainos, oraș în Tracia. Acest lucru e menționat de Demostene și Plutarh (vezi *Adv. Colot*, 32). Aristotel, în *Politica* sa, V, 8, îl numește Pyrrhos, de unde probabil confuzia cu Pyrrhon; πυρρός înseamnă „cel roșu". Se știe că tracii, după autorii greci, aveau culoarea de păr roșie (vezi Xenofanes, fragm. 16 Diels-Kranz). Deci πυρρός ar fi o poreclă dată lui Python, ucigașul lui Cotys.

352 *Eratostene din Cyrene* (secolul al III-lea ante) - poet didactic și erudit om de știință, care, în lipsa profunzimii, se remarcă prin întinderea domeniilor de care s-a ocupat: geografie, cronografie, matematică, fizică, astronomie etc. Opera sa vastă e pierdută până la mici fragmente. Sub numele lui ne-a rămas o lucrare de mitologie astrală, *Katasterismi*, care nu e autentică.

353 vezi Diels, PPhF, fragm. 79, p. 205. Python este un personaj de dialog care a dat şi titlul unei opere a lui Timon (vezi şi fragm. 77, citat de Aristocles *ap.* Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 18, § 14).

354 *Philon din Atena* — scriitor, prieten al lui Pyrrhon; nu ne e cunoscut din altă parte.

355 Anumite elemente sceptice şi agnosticiste nu lipsesc la Democrit, spre exemplu existenţa calităţilor primare, reale, adevărate şi a calităţilor secundare ale lucrurilor, bazate pe convenţia umană. Democrit vorbeşte de cunoaşterea veritabilă, adevărată, ἐτέη, şi cunoaşterea obscură σκοτίη (*sc.* γνώμη). Vezi Sext. Emp., *Pyrrh. Hypot.* I, 214; *Adv. math.*, VII, 136, 137, şi mai ales 139 (fragm. 11 Diels-Kranz[5-9]). Această teorie a lui Democrit putea fi luată de Pyrrhon drept o exprimare a unei îndoieli în ce priveşte cunoaşterea umană (vezi *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1958, p. 85-86).

356 Vezi Homer, *Iliada*, VI, 146 (trad. G. Murnu, Bucureşti E.S.P.L.A., 1959, p. 137 şi 146).

357 Vezi Homer, *Iliada*, XXI, 106 (*ed. cit.*, p. 391, v. 106-107).

358 *Poseidonios din Apamea*, de origine siriană, secolele II-I ante, filozoful cel mai de seamă al şcolii stoiciene medii.

359 *Numenios din Apamea* (jumătatea a doua a secolului al II-lea) — filozof neopitagorician şi precursor al neoplatonismului. Împreună cu Sextus Empiricus (tot jumătatea a doua a secolului al II-lea) este cel mai apropiat autor în timp, citat de Diogenes Laërtios, care trăieşte la începutul secolului al III-lea. Acesta nu cunoaşte în opera sa neoplatonismul.

360 În fond, scepticismul radical este tot un dogmatism. A combate orice dogmatism înseamnă a fi într-un sens oarecare dogmatic.

361 Acest *Eurylochos*, filozof sceptic discipol al lui Pyrrhon, nu ne este cunoscut din altă parte.

362 *Alfeu* — fluviu care curge prin apropiere de Olympia şi Elis.

363 ἑκυτῷ e adăugat de H. Diels, PPhF, fragm. 50, p. 197.

364 Vezi Diels, *ibidem*, fragm. 50, p. 197.

365 Pentru *Hecataios din Abdera*, vezi mai sus, nota 331.

366 *Timon din Phlius;* viaţa lui urmează în cap. XII şi ultimul al cărţii a IX-a a lui Diogenes Laërtios.

367 *Silloi* se numeau pe greceşte poeziile satirice, scrise în hexametri. Şi Xenofanes are o astfel de culegere de versuri satirice.

368 *Nausiphanes din Teos*, vezi mai sus, nota 343.

369 Vezi şi Diogenes Laërtios, X, 7 şi 8.

370 Aceste denumiri date scepticilor greci caracterizează tendinţele şcolii, care e înclinată spre cercetarea, căutarea adevărului şi, cel puţin mai târziu, nu spre un agnosticism pasiv.

371 Diogenes pune la îndoială justificarea de a numi cu astfel de nume şcoala sceptică, cu tendinţele ei agnosticiste.

372 *Theodosios*, cu ale sale *Rezumate sceptice*, nu ne e cunoscut mai de aproape. În orice caz, ideea sa, după care scepticii nu pot fi numiţi pyrrhonieni, e interesantă.

373 Şi această idee este interesantă. Pyrrhon n-ar fi fondatorul şcolii sceptice, ci pyrrhonismul consistă într-un anumit fel de comportament în viaţă.

374 Homer, prin bogăţia şi varietatea de prezentare a vieţii pe care o redă, este considerat ca precursor al unor idei şi doctrine, chiar contrare unele faţă de altele. Epopeele homerice sunt în mod intim legate de întreaga viaţă spirituală a Greciei. Diogenes a vorbit mai sus de admiraţia lui Pyrrhon faţă de Homer, ale cărui versuri le repeta (vezi mai sus, notele 356 şi 357).

375 Primul dicton, μηδὲν ἄγαν, s-ar fi aflat scris în templul lui Apollon din Delfi. Al doilea dicton e atribuit lui Thales, în culegerea lui Demetrios din Faleron a maximelor celor şapte înţelepţi (cf. Stob., *Fl.*, III, 1, 172), ceea ce nu înseamnă că e şi într-adevăr al lui Thales.

376 *Arhiloh din Paros* — mare poet liric, satiric şi iambograf din secolul al VII-lea ante (fragm. 70, ed. Bergk).

377 Vezi Euripide, *Rugătoarele*, v. 735-737.

378 Vezi Xenofanes, fragm. 34, Diels-Kranz[5-9].

379 Vezi Zenon din Elea, fragm. 4, *ibidem*.

380 Vezi şi Diels-Kranz[5-9], *Vors.* II, fragm. 125 pentru primul citat şi fragm. 117 pentru citatul al doilea.

381 Vezi Platon, *Timaios*, p. 40 d.

382 Vezi Euripide, fragm. 638 Nauek, *TGF*[2].

383 Vezi Empedocle, fragm. 2, 7-8, şi 2, 5 Diels-Kranz.

384 Vezi Heraclit, fragm. 47 Diels-Kranz.

385 Desigur, în tratatele din *Corpus Hippocraticum* se găsesc expresii care vădesc o atitudine ἐνδοιαστῶς καὶ ἀνθρωπίνως, cum zice textul lui Diogenes Laërtios, deşi nu putem şti la ce texte precise se referă biograful.

386 Este citat iarăşi Homer cu trei versuri din cântul XX din *Iliada*, anume 248, 249 şi 250 (trad. G. Murnu, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1950, p. 381, v. 240-242). Termenul final ἡ ἰσοσθένεια τῶν λόγων este termen tehnic, poate întrebuinţat chiar de Pyrrhon: „egala valabilitate a argumentelor (contrare)" sau „egala putere a argumentelor".

387 Paragraful 74 şi urm. sunt consacrate unei expuneri a filozofiei sceptice pe diferite tranşe, pe care le vom cerceta separat. Paragrafele 74-77 par a da o expunere a vechiului scepticism pyrrhonian, probabil având ca izvor pe Antigonos din Carystos. În § 78 se vorbeşte de Enesidem, aşa că de aici încolo Antigonos nu mai poate fi izvor, întrucât între aceşti doi e o diferenţă de aproape două secole. Pyrrhon, după cum ne spune mai departe clar Diogenes Laërtios, n-a scris nimic, ca şi Socrate. Deci noi nu-i cunoaştem ideile filozofice decât din ceea ce alţii au spus despre el. Izvoarele de cunoaştere ale scepticismului lui Pyrrhon se împart în două grupe:

Primul grup e format de Cicero singur (*Acad. pr.*, II, *Ac. post.*, I *passim*). Al doilea grup e format din toţi ceilalţi autori

care au scris despre fondatorul scepticismului: Timon din Phlius elevul lui Pyrrhon, Antigonos din Carystos (*apud* Diog. Laërt.), Aristocles, un aristotelician influenţat şi de stoicism (la Euseb., *Praep. ev.*, XIV, 18, 1-30) şi Sextus Empiricus. Numai Cicero îl prezintă pe Pyrrhon ca pe un moralist sever, rigid, a cărui atitudine sceptică nu este bazată pe consideraţii teoretice. De aceea Cicero constituie un izvor pentru sine. Toţi ceilalţi autori pe care i-am menţionat ni-l prezintă pe Pyrrhon ca pe un filozof a cărui atitudine sceptică este bazată pe o teorie a cunoaşterii cu caracter agnostic: οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόθε.

Această atitudine sceptică a filozofului nostru pare a izvorî din convingerea că contradicţia există nu numai în judecăţile noastre, ci ea există şi în lucruri. Dacă există ἰσοσθένεια τῶν λόγων, adică dacă argumentele contrare au valoare sau putere egală, aceasta se datoreşte faptului că lor le corespunde o ἰσοσθένεια τῶν πραγμάτων, o „egală valabilitate a contrariilor în lucruri". Ceva similar se întâlneşte şi la Heraclit şi Protagoras, precum şi la Democrit. Heraclit afirmă „identitatea contrariilor", Protagoras afirmă că „omul este măsura tuturor lucrurilor", iar Democrit proclamă caracterul convenţional al calităţilor sensibile secundare. Dar în timp ce problema autenticităţii cunoaşterii se pusese până atunci cu scopul de a afla criteriul adevărului, scepticii neagă însăşi existenţa acestui criteriu şi, ca atare, posibilitatea cunoaşterii adecvate a lucrurilor (cf. *Istoria filozofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1958, p. 119).

Dacă Cicero neagă caracterul teoretic al scepticismului lui Pyrrhon, aceasta reprezintă felul de a vedea al scepticilor de la Academie, pe ai căror urmaşi el i-a cunoscut şi i-a ascultat la Atena — Philon din Larissa şi Antiochos din Ascalon —, care aveau tot interesul să prezinte pe scepticii academici ca originali şi inovatori în doctrina sceptică faţă de Pyrrhon. Numenios, cum am văzut mai sus, spune că

Pyrrhon făcea afirmaţii dogmatice. Vezi mai sus, notele 359 şi 360. Textul din dialogul *Python*, citat aci, se găseşte la Diels, PPhF agm. 79, p. 205. Mai departe, termenul ἐποχή „suspendar judecăţii" sau „abţinerea de a judeca" e termen tehnic, po: creat de Pyrrhon.

388 Pu. em atribui § 77 aceluiaşi doxograf ca şi cele precedente (74-76). La finele § 76, comparaţia judecăţii sceptice, prin care se neagă existenţa unui adevăr, cu purgaţia e foarte interesantă.

389 Paragraful 78, la începutul căruia este citat Enesidem cu ale sale *Schiţe pyrrhoniene*, indică o schimbare a izvorului.

390 În paragrafele următoare, 79-89, Diogenes Laërtios se ocupă de problema „modurilor" de îndoială. Termenul grec tehnic este τρόπος, care înseamnă „fel", „mod", „modalitate". Cuvântul este greu de tradus în sensul lui din filozofia sceptică, din care cauză unii traducători menţin cuvântul sub forma lui greacă: *tropos*. Poate o traducere mai adecvată ar fi prin expresia „motiv de îndoială". Într-adevăr, de aceasta este vorba: motivele de îndoială pe care le au oamenii pornind de la substratul senzorial sau intelectiv al cunoaşterii. Totuşi vom menţine traducerea prin cuvântul „mod", pentru a nu ne îndepărta de tradiţie. În această notă vom prezenta esenţialul cu privire la teoria „tropilor" de îndoială la sceptici, pentru a nu intra în detalii de fiecare dată la fiecare mod în parte. Pentru cunoaşterea „modurilor" de îndoială, avem un text, mai amplu ca cel al lui Diogenes, aflător la Sextus Empiricus; *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, cartea I, § 36-179. Pentru orice cercetare aprofundată a teoriei „tropilor" trebuie neapărat comparat textul lui Diogenes cu cel al lui Sextus şi trebuie completat unul cu celălalt. Nu este rolul nostru aici ca să facem acest lucru. Noi ne vom mărgini la observaţii generale importante pentru înţelegerea întregii probleme. Această teorie idealistă a motivelor de îndoială sceptică este străină atât de Pyrrhon, cât şi de scepticismul academic. Autorul ei pare a fi, după toate

probabilităţile, *Enesidem din Cnosos*, şi anume, sub forma ei primă a celor *zece* motive, ea se găseşte expusă la Diogenes Laërtios, IX, 79-88, şi Sext. Emp., *P.H.*, I, 36-163, expunerea acestuia din urmă fiind mult mai amplă. Totuşi, Sextus Empiricus nu pare a fi izvorul lui Diogenes, care pare a avea o altă sursă. Sextus Empiricus ar putea avea ca izvor pe însuşi Enesidem, a cărui operă o cunoştea şi de care s-a folosit adesea, poate acele *Discursuri pyrrhoniene* (Πυρρώνειοι λόγοι) în opt cărţi ale lui Enesidem, pe care le citează Diogenes Laërtios (IX, 116).

Mai departe aceşti autori se ocupă de alte clasificări ale „motivelor" de îndoială, şi anume una în *cinci* rubrici (Diogenes Laërtios, IX, 88-89, Sext. *P.H.*, I, 164-177), pe care Diogenes Laërtios o atribuie unui sceptic, urmaş al lui Enesidem, numit Agrippa. În fine, Sextus (*P.H.*, I, 178-179) mai dă o împărţire în doi *tropi*. Deci avem trei împărţiri: în *zece*, *cinci* şi *doi tropi* sau moduri de îndoială. Prima, în *zece*, a lui Enesidem; a doua, în *cinci*, a lui Agrippa şi a treia, în *doi*, anonimă. Aceasta este şi ordinea cronologică a celor trei clasificări. În ce priveşte cele 10 „moduri" ale lui Enesidem, ele se împart în două grupe, după substratul de la care se pornesc: senzaţiile (τὰ φαινόμενα) sau judecăţile logice (τὰ νοούμενα). Cuvântul συμφωνίας dă un sens contrar celui aşteptat. De aceea Reiske a schimbat τὰς în, τῆς adică acuzativul plural în genitiv singular, acceptat de Apelt, care traduce: „(angebliche) Übereinstimmung", adăugând cuvântul „presupus": „(presupusul) acord". Hicks, în notă consideră κατά cu genitivul, în sens adversativ: „împotriva acordului". Noi credem că trebuie avut curajul şi schimbat cuvântul συμφωνίας în contrarul său şi citit τὰς διαφοράς, aşa cum se găseşte cuvântul mai jos când se vorbeşte de primul „mod" de îndoială.

Credem că prin cele spuse în nota de faţă am dat lămuririle esenţiale pentru înţelegerea teoriei *tropilor*, „modurilor" sau „motivelor" de îndoială ale scepticilor greci,

şi în notele ce urmează ne vom mărgini la scurte puneri la punct şi precizări.

391 Primul „mod" sau „motiv" de îndoială la Diogenes Laërtios (IX, 79-80) provine din deosebirea senzaţiilor la diferite animale. La fel la Sextus, *P.H.*, I, 40-78, care dă o expunere mult mai lungă decât pentru celelalte „moduri". Totuşi, Sextus nu e izvorul lui Diogenes, potrivirea între ei provenind din identitatea obiectului tratat.

392 Al doilea mod de îndoială (IX, 80-81) se referă la deosebirile de senzaţii la diferiţi oameni: la Sextus, tot nr. 2, *P.H.*, 79-89, mai dezvoltat ca la Diogenes, Demophon, valetul care îl servea la masă pe Alexandru cel Mare, e citat la Diogenes aici şi la Sextus, *P.H*, I, 82. Andron din Argos, care a călătorit prin Libya, este citat aici de Diogenes, de Sextus, *P.H.*, I, 84, care are multe alte exemple şi la Apollonius, *Hist. mirab.*, 25.

393 Al treilea mod de îndoială (IX, 81) se referă la deosebirea impresiilor senzoriale pe care ni le dau simţurile după specificul fiecăruia dintre ele. Ochii ne dau senzaţii de formă şi culori, urechile ne fac să percepem sunete etc. La Sextus, *P.H.*, I, 90-99, tot nr. 3, ca la Diogenes.

394 Al patrulea mod de îndoială (IX, 82) provine din deosebitele noastre stări fiziologice şi simţuri (vezi şi Sextus *P.H.*, I, 100-117, tot nr.4). Pe *Theon din Tithorea*, stoicianul, nu-l cunoaştem din altă parte, nici pe sclavul lui *Pericles* de care este vorba aici.

395 Modul al cincilea de îndoială (IX, 83-84) rezultă din aprecierea, judecata pe care o facem asupra lucrurilor, fiind călăuziţi de obiceiurile tradiţionale, de legi, de credinţe şi de păreri preconcepute (vezi şi Sextus, *P.H.*, I, 145-163, acesta fiind la Sextus modul nr. 10). Dacă primele patru moduri se refereau la îndoieli provenite din senzaţii (τὰ φαινόμενα), modul al cincilea provine din judecata logică pe care o dau oamenii asupra lucrurilor (τὰ νοούμενα). Poate din această cauză acesta este ultimul mod în lista lui Sextus. Totuşi, în

toate cazurile, judecata este aceea care duce pe om la o atitudine dogmatică sau la o atitudine sceptică despre lucruri. Despre admiterea incestului de către perşi, textele greceşti sunt foarte abundente (vezi textele reunite în *Fontes Historiae Religionis Persicae* collegit Carolus Clemen, Bonn, 1920). *Eudoxos din Rhodos* este un istoric şi geograf din secolul al II-lea ante. A nu se confunda cu Eudoxos din Cnidos, matematician şi astronom, afiliat Academiei platonice (secolul al IV-lea ante). *Masageţii*, în vechime, erau un popor de nomazi care trăiau în teritoriile de la răsăritul Mării Caspice. Mai târziu numele de massageţi a fost dat şi altor popoare. Obiceiul egiptenilor de a-şi mumifica morţii este îndeobşte cunoscut. Romanii îşi ardeau morţii. *Paionienii* sunt un trib traco-grec, trăind prin regiunea Illyriei.

396 Al şaselea mod de îndolală (IX, 84-85) derivă din faptul că lucrurile sunt amestecate unele cu altele şi că nimic nu există în stare pură. Compară Sextus, *P.H.*, I, 124-128 (= nr. 6). E interesantă aici ignorarea legii plutirii corpurilor a lui Arhimede, formulată din secolul al III-lea ante, după care un corp cufundat în apă pierde din greutatea sa o greutate egală cu volumul de apă deslocuit. Dar această ignorare, credem noi, este voită şi nu se bazează pe ignoranţă. Din punctul de vedere al scepticului, se poate spune tot aşa de bine că corpul scos din apă şi aşezat în aer îşi măreşte greutatea sub influenţa aerului. Ultimul exemplu: în unsoarea parfumată nu mai recunoaştem uleiul de măsline care a fost amestecat în ea.

397 Al şaptelea mod de îndoiala (IX, 85-86) provine din distanţele, poziţiile şi locurile pe care le ocupă lucrurile (vezi Sextus, modul nr. 5, *P. H.*, I, 118-123).

398 Al optulea mod de îndoială (IX, 87) are ca substrat cantităţile şi calităţile lucrurilor (vezi Sextus, *P. H.*, I, 129-134, modul nr. 7).

399 Al nouălea mod (IX, 87) se referă la ceea ce e continuu sau rar (vezi Sextus, *P. H.*, I, 141-144, modul nr. 9). La finele

acestui mod ni se spune că acesta era al optulea la Favorinos şi al zecelea la Sextus (această ultimă afirmaţie nu e exactă), şi la Enesidem, pe când modul al zecelea la Diogenes, Sextus îl consideră al optulea (ceea ce e exact), iar Favorinos ca al nouălea. Acest text al lui Diogenes este important, cu toată greşeala (din neatenţie, credem noi) pe care am relevat-o. Aici e citat pentru prima şi ultima dată Sextus Empiricus la Diogenes. Apoi din asocierea lui Sextus cu Enesidem reiese că acesta din urmă e izvorul lui Sextus. În fine, vedem că Diogenes nu dă ordinea succesiunii modurilor de îndoială după Favorinos, ci după un alt autor, necunoscut nouă. Deci este eronată părerea lui Nietzsche după care autorul cel mai mult copiat de Diogenes Laërtios după Diocles din Magnesia ar fi Favorinos, iar Ernst Maass îl consideră pe Favorinos ca aproape singurul autor întrebuinţat de Diogenes.

400 Modul al zecelea de îndoială (IX, 87-88) se referă la raporturile dintre lucruri care se află în corelaţie (vezi şi Sextus, *P. H.*, I, 135-140, fiind la dânsul modul nr. 8).

Despre aceste moduri (τρόποι) de îndoială mai vorbeşte şi Filon din Alexandria, *De ebrietate*, 171 şi urm., şi Aristocles la Eusebius, *Praep. evang.*, XIV, 18, 11 şi urm., care vorbeşte de *nouă* moduri de îndoială ale lui Enesidem.

Dăm aici concordanţa dintre Diogenes şi Sextus:

Nr. 1 Diog., IX, 79-80 = nr. 1 Sext., *P. H.*, I, 40-78;
Nr. 2 Diog., IX, 80-81 = nr. 2 Sext., *P.H.*, I, 79-89;
Nr. 3 Diog., IX, 81 = nr. 3 Sext., *P. H.*, I, 90-99;
Nr. 4 Diog., IX, 82 = nr. 4 Sext., *P. H.*, I, 100-117;
Nr. 5 Diog., IX, 83-84 = nr. 10 Sext., *P. H.*, I, 145-163;
Nr. 6 Diog., IX, 84-85 = nr. 6 Sext., *P. H.*, I, 124-128;
Nr. 7 Diog., IX, 85-86 = nr. 5 Sext., *P. H.*, I, 118-123;
Nr. 8 Diog., IX, 86 = nr. 7 Sext., *P. H.*, I, 129-134;
Nr. 9 Diog., IX, 87 = nr. 9 Sext., *P. H.*, I, 141-144;
Nr. 10 Diog., IX, 87-88 = nr. 8 Sext., *P. H.*, I, 135-140.

Deci avem corespondenţă a ordinii la cei doi autori pentru numerele 1, 2, 3, 4, 6 şi 9.

Autorul acestor moduri (τρόποι) de îndoială pare a fi Enesidem, care e citat de Diogenes Laërtios, IX, 87, în acest ansamblu, ca unul care s-a ocupat de această problemă, precum şi de Aristocles, care vorbeşte de *nouă* moduri ale lui Enesidem.

401 *Agrippa* este un sceptic, desigur urmaş al lui Enesidem. Despre el nu ştim nimic altceva decât ceea ce ne spune Diogenes Laërtios în acest pasaj. El şi discipolii lui n-au „adăugat" (προσάγουσι), cum zice Diogenes, noi moduri de îndoială la cele zece ale lui Enesidem, ci Agrippa a adus o nouă clasificare în cinci moduri. Şi Sextus vorbeşte de aceste cinci moduri pe care le dă în mod corect ca o nouă clasificare a „scepticilor noi" (οἱ νεώτεροι σκεπτικοί), fără să citeze numele lui Agrippa (vezi *P.H.*, I, 164-177).

402 Vezi nota precedentă.

403 Pe când nouă din cele zece moduri precedente (afară de al cincilea la Diogenes = al zecelea la Sextus) produceau îndoiala din senzaţiile pe care le avem după diferitele împrejurări în care le primim (τὰ φαινόμενα IX, 79), cele cinci moduri de îndoială ale lui Agrippa provin din judecăţile şi raţionamentele noastre asupra lucrurilor (τὰ νοούμενα). Avem astfel: deosebirile de părere, *regressus ad infinitum*, relativitatea, presupunerea arbitrară, raţionamentul în cerc. Desigur, elementul de judecată şi raţionamentul nu lipsesc nici din cele 10 moduri precedente, după cum nici elementul de constatare senzorială în cele cinci ultime moduri discutate. Dar elementul dominant în cei zece *tropoi* este senzaţia, iar în cei cinci *tropoi* judecata, aprecierea umană. Sextus Empiricus mai dă o clasificare anonimă în două moduri de îndoială, *P.H.*, I, 178-179. Anume scepticii partizani ai acestor două moduri spun că orice lucru se poate înţelege fie prin sine, fie din alt lucru. Ei arată că un lucru nu se poate înţelege nici prin sine, întrucât părerile oamenilor asupra acelui lucru diferă, nici din alt lucru, căci şi acesta se va înţelege din alt

lucru, astfel încât cădem fie în *regressus ad infinitum*, adică deducţia la infinit, fie în raţionamentul în cerc vicios.

Cu aceasta am încheiat studiul teoriei „modurilor" sau „motivelor" de îndoială (τρόποι) ca termen tehnic la scepticii greci din şcoala nouă fondată de Enesidem.

404 Avem aici o serie de termeni tehnici filozofici care sunt importanţi: ἀπόδειξις este termenul adoptat de la Aristotel încoace pentru „demonstraţie"; κριτήριον, „criteriul" adevărului, a cărui existenţă o neagă scepticii, este după toate probabilităţile, de origine stoiciană, dacă nu cumva epicuriană (cf. A.B. Ranovici, *Elenismul şi rolul său istoric*, Bucureşti, E.S.P.L.Ş., 1953, p. 356). În orice caz, în ambele aceste sisteme, filozofice dogmatice: stoicismul şi epicurismul, problema criteriului joacă un rol covârşitor: σημεῖον „semnul" se întâlneşte atât în logica stoiciană, cât şi în canonica epicuriană. Cum ambele aceste sisteme sunt materialiste şi pornesc de la senzaţii, fiind nominaliste şi neadmiţând universalul ca o realitate aparte pe lângă realizarea lui în lucrurile individuale, ele nu pot admite demonstraţia silogistică a lui Aristotel, bazată pe implicaţia conceptelor unele în altele, pe baza diferitelor grade de generalitate pe care ele le posedă. Pentru stoicieni şi epicurieni, demonstraţia se bazează pe un „semn" (σημεῖον) care dovedeşte existenţa unui lucru neclar sau neperceput (ἄδηλον). Astfel fumul care se vede este *semnul* că există foc pe dealul din faţa noastră. Ceilalţi termeni: αἴτιον „cauză", κίνησις „mişcare" etc. au sensul lor obişnuit, deşi la fiecare şcoală filozofică ei capătă un sens specific sistemului filozofic considerat.

405 Principiul sceptic al nedemonstrabilităţii lucrurilor este aici clar exprimat. Se ajunge fie la deducţia la infinit, fie la principii nedemonstrabile ca punct de pornire caracteristice acestei concepţii idealiste, care nega nu numai existenţa adevărului obiectiv, dar şi realitatea obiectivă.

406 Cele patru elemente, formulate pentru prima dată în mod explicit de Empedocle cele acceptate de Aristotel şi apoi de întreaga filozofie greacă, sunt: focul, aerul, apa şi pământul.

407 Demonstraţia are nevoie de un criteriu, iar criteriul are nevoie de demonstraţie. Argumentaţia aici se învârteşte deci într-un cerc vicios.

408 τὰ ἄδηλα sunt lucrurile neclare, invizibile sau nepercepute dintr-o cauză care le ascunde. După şcolile dogmatice cunoaştem aceste lucruri neclare cu ajutorul unui semn. καθ' ὑπόστασιν este ceea ce există „în realitate", ca, de exemplu, „omul", spre deosebire de imaginea lui în oglindă, care e κατ ἔμφασιν „în aparenţă". Astfel, la fenomenele meteorologice, ca grindina, există καθ' ὑπόστασιν şi existenţa lor reală se poate verifica prin mai multe simţuri: văz, auz, pipăit, gust, temperatură, pe când curcubeul există κατ ἔμφασιν „în aparenţă", el fiind vizibil, dar necăzând sub nici unul dintre celelalte simţuri.

409 După criticile scepticilor contra dogmaticilor, aceştia pleacă de la presupuneri (ἐξ ὑποθέσεως) şi trag concluzii certe dogmatice, ca şi cum punctul de pornire ar fi stabilit cu certitudine ca fiind adevărat. În acest fel se pot aduce „argumente" şi pentru lucruri imposibile.

410 Este interesant faptul că scepticii insistă asupra presiunii stărilor mediului înconjurător asupra opiniilor indivizilor.

411 Adaosul între paranteze ascuţite este făcut de Reiske şi este necesar înţelegerii textului.

412 Această formulă, printre altele, este caracteristică scepticismului din toate timpurile: πῶν οὖν ἴσον ἡγήσονται „ei vor considera ca egal de valabil orice lucru afirmat".

413 Aici se arată rolul unor elemente exterioare, străine de obiect în antrenarea convingerii: celebritatea, dibăcia, măiestria vorbitorului, familiaritatea cu subiectul şi plăcerea cu care ascultăm tratarea lui.

414 Criteriul trebuie să aibă rolul de a determina valabilitatea judecăţilor noastre despre lucruri. Dar criteriul nu se poate determina decât tot printr-o judecată logică particulară, iar aceasta, la rândul ei, trebuie să fie dovedită prin altă judecată parţială şi aşa mai departe la infinit. Întâlnim adesea la sceptici acest *regressus ad infinitum* ca pretins argument împotriva dogmaticilor, care este menit aici să dovedească inexistenţa unui criteriu al adevărului pe care îl proclamau stoicienii şi epicurienii.

415 Protagoras susţinea că „omul este măsura tuturor lucrurilor". Pentru senzualişti şi materialişti, simţurile, adică senzaţiile, sunt criteriul: Protagoras (vezi Platon, *Teetet*), epicurienii etc. Pentru Platon, Aristotel, raţiunea e criteriul, deşi pe timpul lor nu exista în mod explicit problema unui criteriu al adevărului. Problematica aceasta este postaristotelică şi comună tuturor şcolilor noi: stoicism, epicureism, scepticism, fie că ele neagă sau afirmă existenţa criteriului. „Reprezentarea comprehensivă" (ἡ καταληπτικὴ φαντασία) este criteriul adevărului pentru stoicieni. Despre ea ne-am ocupat pe larg în notele la cartea a VII-a a *Vieţilor* lui Diogenes Laërtios, consacrată stoicienilor, mai ales *Viaţa lui Zenon din Citium*.

416 Foarte probabil aceste argumente împotriva unui criteriu al adevărului nu aparţin scepticismului vechi, ci provin de la scepticismul academic, de la Arcesilaos şi Carneade (vezi *Vieţile* acestora în cartea a IV-a, cap. VI şi IX la Diogenes Laërtios, precum şi notele noastre). Acelaşi lucru se poate spune şi despre critica „semnului doveditor", care urmează imediat mai departe în §§ 96-97. Pentru a fixa cronologia şcolilor filozofice postaristotelice, dăm aici datele aproximative ale fondatorilor lor, după Otto Apelt:

Pyrrhon, 360 - 270 ante
Epicur, 342 - 271 ante
Zenon, 335 - 263 ante (după Ueberweg-Prächter)
Arcesilaos 316 - 240 ante

Hrysip 282 - 209 ante
Carneade 212 - 128 ante (după Ueberweg-Prächter).

Deşi aceste date sunt aproximative, ca toate datele cronologice asupra antichităţii greceşti pe care le avem, cu mici excepţii, totuşi ele sunt în linii mari juste şi ne pot ajuta la stabilirea anteriorităţii sau a posteriorităţii concepţiilor filozofilor menţionaţi precum şi influenţele lor reciproce. Pyrrhon, Epicur şi Zenon sunt aproape contemporani, Pyrrhon fiind cam cu 20 de ani mai bătrân ca Epicur, iar acesta cam cu 7 ani mai bătrân ca Zenon. Zenon e aproximativ cu 20 de ani mai bătrân ca Arcesilaos, acesta e cam cu 40 de ani mai în vârstă ca Hrysip, iar acesta cu 70 de ani mai vârstnic decât Carneade. Arcesilaos a combătut pe Zenon. Hrysip a reformat stoicismul, astfel ca să poată face faţă obiecţiilor lui Arcesilaos, iar Carneade a atacat stoicismul lui Hrysip. Vezi şi notele noastre la *Vieţile* acestor filozofi de la Diogenes Laërtios.

417 Despre σημεῖον „semnul doveditor", ne-am ocupat mai sus în nota 404. Pentru întregul pasaj relativ la semn, compară pe Sextus Empiricus (vezi *Indicele* lui K. Janácek, s. v. σημεῖον). Sextus împarte „semnele" în ὑπομνηστικά „amintitoare" şi ἐνδεικτικά „indicatoare" (vezi *P. H.*, II, 97-133, şi *AM*, VIII, 141-299). Argumentaţia sceptică împotriva semnului doveditor (amintitor sau indicator) al stoicienilor şi epicurienilor este în rezumat următoarea: orice lucru este sensibil sau inteligibil. „Semnul" nu poate fi sensibil, deoarece sensibilul aparţine calităţii specifice, pe când semnul intră în categoria relaţiei. Nici inteligibil nu poate fi semnul, deoarece nu poate fi nici aparent, nici neaparent şi nu poate aminti sau indica nici un lucru aparent, nici unul neaparent. Semnul, nefiind nici sensibil, nici inteligibil, nu există.

418 Pentru discuţia asupra inexistenţei cauzei la sceptici, trebuie neapărat comparat Sextus Empiricus, *PH*, III, 13-29 şi passim; *AM*, IX, 195-266 şi passim; vezi şi *Indicele* lui

Janácek, s.v. αἴτιον. Interesant este între altele argumentul dezvoltat de Sextus, *AM*, IX, 232-236, care lipseşte la Diogenes (care în general e foarte scurt: finele 97-99). Iată acest argument: cauza poate fi simultană, anterioară sau posterioară efectului. Dacă e simultană, atunci nu se poate spune care dintrecele două fenomene e cauza şi care e efectul. Dacă cauza este anterioară efectului, cáuza fiind cauză în corelaţie cu efectul, nu poate fi cauză pentru efectul care nu există şi nici nu-l poate produce în viitor. În ce priveşte a treia şi ultima ipoteză posibilă: cauza posterioară efectului, ea este absurdă şi se elimină pe sine din capul locului.

419 Şi aici trebuie neapărat comparat Sextus Empiricus, *AM*, IX, 210-217. După stoicieni, numai corporalul (σῶμα) poate fi cauză şi efect, adică poate exercita sau suferi o acţiune. Incorporale sunt la ei spaţiul, timpul, vidul, exprimabilele (λεκτά), şi ele nu exercită, nici un suferă vreo acţiune (*AM*, IX, 211), pot fi cel mult predicate produse de corpuri şi exprimând evenimente. După Epicur, corpurile pot fi cauze ale corpurilor, iar incorporalele ale incorporalelor (*AM*, IX, 212). Din cele patru combinaţii posibile date de Sextus (*AM*, IX, 210): cauza corp efectul corp, cauza incorporal efectul incorporal, cauza corp efectul incorporal, cauza incorporal efectul corp, Diogenes citează mai întâi primele două, dar apoi, în timpul expunerii, ţine seama şi de celelalte două posibilităţi. *AM*, IX, 218-227 aparţin, după Zeller şi Brochard lui Enesidem, scepticul grec fiind citat *nominatim* la începutul textului.

420 Argumentul dat de Diogenes, după sceptici, pentru negarea mişcării se găseşte într-un ansamblu mai vast în care e cercetată mişcarea şi la Sextus Empiricus (*PH.*, III, 71-75 şi *AM*, X, 103-110). Argumentul este atribuit de Sextus lui Diodoros Cronos, faimosul „dialectician" din şcoala megarică (vezi despre acesta, Diogenes Laërtios, II, 111-112, precum şi mai ales notele noastre).

421 Despre învăţătură (μάθησις), compară Sextus

Empiricus (vezi *Index* Janácek; pentru pasajul din Diogenes vezi mai ales *P.H.*, III, 256-258, şi *AM*, XI, 219-223; vezi şi *AM*, I, 10-14).

422 Despre naştere (γένεσις), vezi şi Sextus, *Index* Janácek, s.v. γένεσις. Expunerile lui Sextus sunt mult mai ample: vezi *AM*, X, 310-350 şi *passim* în opera lui.

423 Pentru acest pasaj despre bine şi rău (ἀγαθόν şi κακόν), vezi expunerile ample ale lui Sextus, *P.H.*, III, 169-187, şi *AM*, XI, 21-143 (vezi şi *Index* Janácek, s.v. „Egala valabilitate a argumentelor contrarii". ἡ ἰσοσθένεια τῶν λόγων, este termen tehnic adesea întâlnit la sceptici: Sext. Emp., *P.H.*, I, 8; III, 103; II, 130; *AM*, IX, 59, Diog. Laërt., IX, 74 şi 101 etc. Ei îi corespunde şi o egală valabilitate a contrariilor în lucruri. Vezi Sextus, *P.H.*, I, 8: ἡ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένεια. Cu acest pasaj se termină expunerea doctrinei sceptice. Urmează o scurtă înşirare a izvoarelor de cunoaştere a scepticismului şi apoi o expunere a replicilor filosofilor dogmatici împotriva scepticismului. Deci putem împărţi doxografia lui Diogenes Laërtios despre filozofia sceptică (§ 74-101) în felul următor:

După o expunere a presupuşilor precursori ai scepticismului (71-73) începând cu Homer, urmează doxografia propriu-zisă, compusă astfel: §§ 74-76 o doxografie veche, privind, poate, chiar pe Pyrrhon şi provenind, poate de la Antigonos din Carystos: § 77 aduce obiecţii ale dogmaticilor. În § 78 apare numele lui Enesidem, aşa că ceea ce urmează vine de la un autor posterior acestuia, deci din şcoala sceptică nouă. De altfel §§ 78-88 sunt consacrate celor *zece* „moduri" sau „motive" de îndoială ale scepticilor, al căror creator ni se pare a fi Enesidem. Paragrafele 88-89 se ocupă de cele *cinci* „moduri" sau „motive" de îndoială ale lui Agrippa. Paragrafele următoare, 90-101, dau o nouă expunere a filozofiei sceptice, foarte ordonată, deşi prea succintă. La începutul § 90 se dau subiectele care vor fi tratate, a căror realitate era negată de sceptici: 1) demonstraţia, 2) criteriul adevărului, 3) semnul

doveditor, 4) cauza, 5) mişcarea, 6) învăţarea, 7) naşterea, 8) dacă există prin natură binele şi răul. Expunerea care urmează respectă cu stricteţe această ordine, chiar dacă demonstraţiile sunt foarte succinte. Nu ştim autorul acestei a doua doxografii, dar credem că el e posterior lui Enesidem, deci aparţine scepticismului nou. La Sextus, deşi se găsesc aceste probleme tratate, ele nu sunt prezentate sistematic şi în succesiunea de la Diogenes Laërtios. Deci Sextus nu poate fi autorul acestei doxografii şi nici nu pare a o fi cunoscut. Să fie Diogenes însuşi autorul? Avându-se în vedere părerea proastă pe care filologii, pe nedrept, o au despre facultăţile mintale ale lui Diogenes Laërtios, nu îndrăznim să facem această atribuire. Doxografia aceasta, dacă nu e strălucită, se remarcă prin caracterul ei clar şi sistematic.

424 Textul acesta de la începutul § 102 ne dă informaţii preţioase despre Pyrrhon şi adepţii lui care au desfăşurat o activitate literară. Despre Pyrrhon ni se spune precis că el ca şi Socrate, Arcesilaos şi Carneade, n-a scris nimic sau, cum spune textul, n-a lăsat nici o operă scrisă. Ca sectatori ai lui Pyrrhon care au scris opere din care cei vechi se puteau informa despre filozofia sceptică — opere care azi sunt pierdute —, Diogenes citează pe Timon din Phlius, elev direct al lui Pyrrhon, a cărui viaţă urmează în capitolul următor; *Enesidem din Cnosos*, fondatorul scepticismului nou; *Numenios* (a nu se confunda cu Numenios din Apamea, filozof neopitagorician care a influenţat şi neoplatonismul, sec. II), şi *Nausiphanes din Teos* (vezi mai sus, nota 343), elev al lui Pyrrhon, sectator al lui Democrit şi profesor al lui Epicur. Dacă este vorba de acest Nausiphanes, este curios că Diogenes n-a respectat ordinea cronologică a discipolilor şi n-a citat pe Nausiphanes înaintea sau imediat după Timon.

425 În cele ce urmează până la finele capitolului despre Pyrrhon (§ § 102-109), Diogenes Laërtios dă o nouă expunere a ideilor scepticismului, prezentând mai întâi — în trei rânduri — obiecţiile dogmaticilor şi de fiecare dată după

aceea, imediat, replicile scepticilor (vezi începutul obiecţiilor făcute de dogmatici în §§ 102, 104 şi 107). În § 105 avem trei citate din opere ale lui Timon, iar în § 106 sunt citate titlurile a trei lucrări ale lui Enesidem, apoi *Zeuxis*, elevul lui Enesidem, apare cu titlul unei lucrări, *Antiochos din Laodicea* (fără vreun titlu de lucrare) şi *Appellas* cu opera sa *Agrippa*. Acest Agrippa, desigur, este filozoful sceptic elev al lui Enesidemos, care a dat o nouă clasificare a „modurilor" sau „motivelor" de îndoială (τρόποι), în număr de cinci, în locul celor zece ale lui Enesidem (vezi mai sus, nota 390).

426 Formula este tipică pentru sceptici: παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι „oricărui argument îi stă în faţă un contra-argument".

427 Obiecţia aceasta contra scepticilor este obişnuită în şcolile dogmatice. Scepticii, afirmând imposibilitatea de a cunoaşte realitatea lucrurilor şi de a face judecăţi valabile despre ele, exprimă păreri dogmatice despre cunoaştere. Imediat mai departe urmează prima replică a scepticilor.

428 Am tradus πάθη cu „stările noastre subiective", preferabilă altor traduceri ce s-au dat: „was wir unmittelbar an uns erfahren" (Apelt), „impressions" (Hicks), deşi toate spun cam acelaşi lucru.

429 Şi această maximă e tipică pentru scepticii greci: οὐδὲν ὁρίζω „nu definesc nimic". (Dăm maxima sub forma ei de la începutul § 104).

430 În loc de φθείρεται „piere", Apelt propune lectura φορεῖται, „este purtat", cu semn de întrebare. Noi rămânem, la lecţiunea manuscriselor.

431 τὸ ἄδηλον este termen tehnic în filozofia postaristotelică şi înseamnă „lucrul invizibil", „lucrul care nu este perceput prin simţuri"; în sens propriu înseamnă „ceea ce e neclar, neevident". El se constată şi se deduce prin τὸ φανόμενον „lucrul vizibil" sau „lucrul sensibil", care devine un „semn doveditor", σημεῖον, al lucrului invizibil.

Fumul pe un deal e semnul doveditor al focului care nu se vede. După cum vom vedea în cartea a X-a a lui Diogenes, la Epicur, atomii şi devierea lor sunt ἄδηλα „lucruri invizibile şi neclare", pe care filozoful le stabileşte prin existenţa lumii, care e o împletire a atomilor. Tot astfel vidul este dovedit prin existenţa mişcării pe care o constatăm prin simţuri pe când vidul e invizibil, ἄδηλον.

432 Un tablou pictat prezintă un relief aparent în adâncime, prin desenul în perspectivă. Dar dacă spunem că n-are relief nu mai este vorba de perspectiva aparentă, ci de altceva.

433 Primul fragment citat din Timon vezi Diels, *PPhF*, nr. 81, p. 206; al doilea citat, *ibidem*, nr. 69, p. 203, şi al treilea citat din Timon, *Despre simţuri, ibidem*, nr. 74, p. 205.

434 *Enesidem din Cnosos*, vezi mai sus, nota 335. Aici este citată o operă a lui Zeuxis, care e numit γωνιόπους, elevul lui Enesidem (vezi Diogenes Laërtios, IX, 116, finele *Vieţii lui Timon*). Antiochos din Laodicea se găseşte citat numai aici şi în cartea a IX-a, 116. Apellas, filozof sceptic, probabil discipol al lui Agrippa, despre care scrie şi o carte, e cunoscut numai din acest pasaj. Despre Enesidem se spune că el considera „senzaţia" (τὸ φαινόμενον „ceea ce apare simţurilor") drept criteriu al scepticului. Aceeaşi părere avea şi Epicur despre criteriu, după cum vom vedea în cartea a X-a a lui Diogenes. După Democrit, datele simţurilor sunt convenţionale, νόμῳ.

435 „Abţinerea de a judeca" (ἐποχή) — termen tehnic în filozofia sceptică, întrebuinţat, poate, chiar de Pyrrhon.

436 ἀταραξία, alt termen tehnic, poate provenind din filozofia sceptică şi apoi extinsă la toate celelalte şcoli postaristotelice (stoicieni, epicurieni), ca scop al conduitei umane pentru a ajunge la fericire, care e scopul final. Vine de la aceeaşi rădăcină ca ταραχή „tulburare" sau verbul ταράττω „a tulbura", precedată de *alfa* privativ; deci lipsa de tulburare.

437 Acceptăm la începutul § 108 lectura αὐτοί a lui Apelt în loc de οὔτε al manuscriselor, care dă un sens imposibil şi contrar celui acceptat.

438 Textul este deteriorat. Noi am introduce în text un simplu <καί> după βιοῦν şi citim δυνήσεται βιοῦν <καί> περὶ τῶν δογματικῶν ζητήσεων ἐπέχειν („el va putea trăi şi se va putea abţine de la cercetări dogmatice, dar nu de la chestiuni privind viaţa etc.").

439 ἀπάθεια, termen tehnic filozofic, întrebuinţat poate pentru prima dată de Pyrrhon. Termenul e greu de tradus: „insensibilitate" are un oarecare iz peiorativ de nesimţire. Aici la ἀπάθεια, credem că este vorba de o atitudine activă: refuzul de a ceda suferinţelor sau lucrurilor neplăcute sau dureroase.

440 „Blândeţea" πραότης este o caracteristică a figurii lui Pyrrhon.

CAPITOLUL XII

TIMON
(325-235 ante)

441 *Viaţa* lui Timon este editată critic de H. Diels, în *Poet. Philos. Fragmenta*, 1901, p. 173-175, anume cartea a IX-a, 109-115 init.

Apollonides din Nicaia, scriitor, probabil şi filozof de direcţie sceptică, a scris *Comentarii* la poemul filozofic satiric al lui Timon, intitulat *Silloi*. Aceste comentarii le-a dedicat împăratului Tiberiu, lucru care fixează timpul când a trăit Apollonides: sec. I ante/sec. I. Acelaşi Apollonides mai e citat, probabil, de Ammonius, *de differentia vocabulorum adfinium*, s.v. ὀφλε῀ν; de Harpocration, s.v. Ἴων; de Michael Apostolios şi de Stephanus din Byzantion. Mai importante sunt cuvintele următoare, ὁ παρ' ἡμῶν, pe care le-am tradus cu „al nostru", pentru a reda cele două interpretări posibile. După prima interpretare, ὁ παρ' ἡμῶν înseamnă „compatriotul nostru", cum opinează Reiske şi, după el, Usener. Cum nu se pune ipoteza că Diogenes Laërtios ar fi fost originar din Nicaia, Usener face ipoteza că acesta l-a plagiat în întregime pe un istoric al filozofiei din Nicaia, care putea spune acest lucru şi se opreşte la Nicias din Nicaia, scriitor citat de câteva ori de Athenaios şi care a scris lucrarea φιλοσόφων διαδοχαί. După Usener, fiindcă Diogenes îl copiază ca plagiator pe Nicias din Nicaia, de aceea nu se găseşte numele acestuia în opera primului. Ipoteza lui Usener este nefondată; Diogenes poate să fi copiat, după

obiceiul antic, acest pasaj de la începutul vieţii lui Timon, în mod mecanic, dintr-un autor care era din Nicaia, dar de aici până la a atribui întreaga operă a lui Diogenes unui singur autor e distanţă mare. De altfel, opera lui Diogenes nu are un caracter net de διαδοχαί pentru a o identifica cu φιλοσόφων διαδοχαί ale lui Nicias. Alfred Gercke crede că autorul copiat de Diogenes ar fi Maximos din Nicaia, filozof neoplatonician citat de Proclus, ceea ce iarăşi nu are nici o justificare, întrucât acest Maximos ar putea fi posterior lui Diogenes Laërtios. Asupra întregii chestiuni vezi şi studiul nostru introductiv, p. 97 şi urm.

A doua interpretare a lui ὁ παρ' ἡμῶν ar fi „cel dintr-o sectă cu noi", ceea ce a şi fost propus de unii filologi, ca Willamowitz-Moellendorff şi E. Schwartz. În acest caz, să fi fost Diogenes Laërtios un partizan al scepticismului? Acest lucru e puţin probabil. Astfel, în cartea a X-a, § 9, Diogenes laudă într-un mod deosebit pe Epicur, fără ca pentru aceasta să poată fi declarat epicurian. Rămâne deci că Diogenes Laërtios, în acest început al *Vieţii lui Timon*, a copiat în mod mecanic izvorul său, care era un autor din Nicaia, fără să-l socotim pe acesta, ca singurul autor şi izvor al *Vieţilor* lui Diogenes. Ménage (latinizat Menagius), filolog francez din secolul al XVII-lea, a propus să se citească ὁ πρὸ ἡμῶν „cel dinaintea noastră" în loc de ὁ παρ' ἡμῶν. Dar, după cum observă alţii, în cazul acesta ar fi trebuit o determinare mai de aproape a timpului printr-un ὀλίγου sau ceva similar. Lucrarea lui Apollonides *Comentarii la Silloi ai lui Timon* avea, cel puţin, două cărţi, deoarece aici e citată prima carte.

442 *Timarchos* — tatăl lui Timon; e citat numai aici la Diogenes. Lexiconul *Suda* îl dă pe Timarchos ca tatăl lui Pyrrhon, probabil în mod eronat.

443 *Stilpon* — filozof megaric, elev al lui Euclides din Megara (vezi *Viaţa* lui la Diogenes Laërtios, II, 113-120).

444 Acest *Xanthos din Phlius*, medic, fiu al lui Timon, nu e cunoscut din altă parte.

445 *Sotion din Alexandria*, celebrul autor al unei lucrări intitulate *Succesiunile filozofilor* (pe la 200 ante), a fost adesea citat de noi. Aici şi puţin mai departe Diogenes Laërtios citează cartea a XI-a a lucrării lui Sotion, ceea ce dovedeşte că această carte din opera lui se ocupa de sceptici. Întreaga lucrare avea 13 cărţi.

446 După Diels (*PPhF*, p. 173), în propoziţia precedentă la Diogenes Laërtios ar fi vorba de Xanthos, fiul lui Timon. Totuşi n-ar fi exclus ca să fie vorba de Timon. Diels crede că Diogenes, introducând această notiţă de la Sotion, a lăsat să cadă menţiunea despre fiul mai tânăr.

447 Regele Antigonos al Macedoniei, numit Gonatas, de la 283 la 240/39 ante Ptolemaios al II-lea Filadelful domneşte peste Egipt de la 283 la 246 ante (vezi şi A.B. Ranovici, *Elenismul şi rolul său istoric*, Bucureşti, E.S.P.L.Ş., 1953, cap. V şi VI).

448 *Antigonos din Carystos* — biograf al filozofilor contemporani lui, de care ne-am ocupat adesea (vezi mai sus, nota 334).

449 Deci Antigonos din Carystos a scris *Viaţa lui Timon* în cadrul biografiilor sale.

450 Diogenes dă două menţiuni ale lucrărilor scrise de Timon. Prima am atribuit-o lui Apollodor cronograful din Atena, fiind în genul acestuia. A doua menţiune, în care se dă pe scurt subiectul şi felul de tratare cu cele trei cărţi de Silloi şi un *incipit*, o atribuim lui Demetrios din Magnesia. Σίλλος înseamnă „batjocoră" şi e şi titlul lucrării lui Timon, un poem satiric, în trei cărţi, în care batjocorea pe toţi filozofii, afară de Pyrrhon. Xenofanes din Colofon, care a avut formulări cu caracter sceptic, şi Socrate găsesc o oarecare menajare din partea lui Timon (vezi începutul poemului *Silloi* de Timon la Diels, *PPhF*, nr. 1, p. 184).

451 Obişnuita rubrică a biografilor, privitoare la vârsta atinsă de filozofi. Aici se dau ca izvoare Antigonos din Carystos şi Sotion, cartea a IX-a (vezi nota 445).

452 Aici avem echivalentul unei liste de autori omonimi, dar care nu conţine decât un singur nume (în afară de Timon Sillograful): Timon mizantropul.

453 *Hieronymos din Rhodos*, peripateticianul, se găseşte citat de mai multe ori la Diogenes Laërtios şi la alţi autori, ca Plutarh, Strabon, Athenaios, Clemens din Alexandria etc. (prima jumătate a secolului al III-lea ante), contemporan cu Lycon, al cărui adversar a devenit. Obiceiul sciţilor, respectiv al parţilor, de a ţinti cu arcul în timp ce fug pe cai, deci ochind cu corpul întors înapoi, este îndeobşte cunoscut din antichitate.

454 Acest *Alexandros*, dramaturg, e greu de identificat. Apelt îl, face alexandrin. Hicks îl identifică ca un poet din Pleuron în Etolia. Certitudine nu putem avea. Există un *Homeros* poet tragic din Hierapolis în Caria, citat de Suda, şi Stephanus din Byzantion. Hicks vorbeşte de Homeros, poet tragic din Byzantion. Şi aici identificarea este grea. În orice caz nu e vorba de poeţi cu renume nici pentru Alexandros, nici pentru acest Homeros.

455 *Aratos din Solloi* (prima jumătate a secolului al III-lea ante) — poet didactic care a scris un poem celebru intitulat Φαινόμενα, ce ni s-a păstrat, cu o descriere a constelaţiilor cerului, poem comentat de numeroşi autori din antichitate. Mai există un general vestit din Sicyona, ceva mai tânăr ca primul, care a scris şi nişte *Memorii* (Ὑπομνήματα) în peste 30 de cărţi. Ambii ar putea veni în considerare aici. Întrebarea despre un text autentic al lui Homer pusă de general ni se pare că e mai puţin plauzibilă decât la poetul Aratos.

456 Tehnica editării textelor de autori clasici şi mai ales ale lui Homer era foarte dezvoltată în epoca alexandrină. Ediţiile epopeilor homerice de Zenodotos din Efes, de Aristophanes din Byzantion şi de Aristarchos din Samothrace erau celebre. Totuşi, manuscrisele vechi pe baza cărora se făceau ediţiile critice îşi păstrau mai departe valoarea.

457 *Zopyros* (din Clazomene?) — oratorul; este citat şi de Quintilian. În această poveste este vorba de desfăşurarea ruloului de papirus pe care se scria, în vederea citirii.

458 Textul pare deteriorat. Apelt ia εὔρους în sensul de „viguros", ceea ce este forţat, εὔρους însemnând „mobil", „mişcător", propriu-zis „care curge uşor", de aici „activ". Pentru rest, el modifică ἀριστᾶν „a dejuna" în ἀρρωστεῖν „a fi bolnav" şi schimbă pe συγχρονεῖν în σύν χρόνῳ şi traduce astfel: „era aşa de voinic, încât nu şi-a pierdut vigoarea cu trecerea anilor". Noi rămânem la textul dat de Diels, chiar dacă nu e complet satisfăcător. Pentru συγχρονεῖν, ms. B are συγχωρεῖν.

459 *Cercopii* sunt nişte fiinţe răutăcioase şi înşelătoare, de natură supraumană, legendară. Piaţa respectivă din Atena de altfel necunoscută din altă parte decât de aici, purta porecla de „Piaţa Cercopilor".

460 *Attagas* ar fi un tesalian vestit pentru răutatea lui, iar *Numenios* ar fi un corintian cu faimă rea (vezi Diogenianus Vindobonensis, 1, 96). După Macarios, 7, 90 aceştia ar fi doi tâlhari. Scrise cu literă mică, deci ca nume comune, ἀτταγᾶς şi νουμήνιος ar fi două specii de păsări de câmp. Ceea ce voia să spună Timon e că nici simţurile, nici raţiunea (cele două facultăţi de cunoaştere ale omului) nu dau o cunoaştere autentică a realităţii, nu constituie un criteriu de cunoaştere a adevărului. Pe româneşte, dictonul prezentat de Diogenes s-ar putea reda cu zicala: „S-a întâlnit tusea cu junghiul".

461 *Dioscurides din Cypru* — filozof, elev al lui Timon; e citat numai aici de Diogenes Laërtios.

462 Obişnuitele anecdote şi vorbe de spirit atribuite filozofilor. Cuvântul ἀναπεπταμένους este greu de înţeles şi de tradus. Potrivită ar fi, poate, traducerea „cum vă daţi în spectacol" (vezi şi Diels, *PPhF*, p. 175, aparatul critic pentru rândul 12).

463 Această lucrare în proză a lui Timon este citată numai aici la Diogenes, ca şi altă lucrare în proză, Περί αἰσθήσεων, de care am vorbit mai înainte (Diogenes Laërtios, IX, 105).

Deci Timon l-a atacat pe Arcesilaos în timp ce trăia, iar după moarte l-a lăudat.

464 *Menodotos* de aici este sigur acelaşi care e citat puţin mai departe ca Menodotos din Nicomedeia, filozof sceptic şi medic din şcoala empiristă. E citat şi de Sextus Empiricus, ***PH***, I, 222, şi de Galenos.

465 După părerea lui Menodotos deci, şcoala sceptică a avut o eclipsă, a încetat să existe de la Timon şi până la *Ptolemaios din Cyrene*, care a reînfiinţat-o. După locul unde apare în lista succesiunilor şcolii sceptice dată de Diogenes Laërtios mai jos în ultimul paragraf, 116, al cărţii a IX-a, Ptolemaios trebuie să fi fost posterior lui Carneade şi anterior lui Enesidem, deci secolul al II-lea ante După cum vedem Menodotos scoate scepticismul academic din tradiţia şcolii sceptice, considerând şcoala ca întreruptă după Timon.

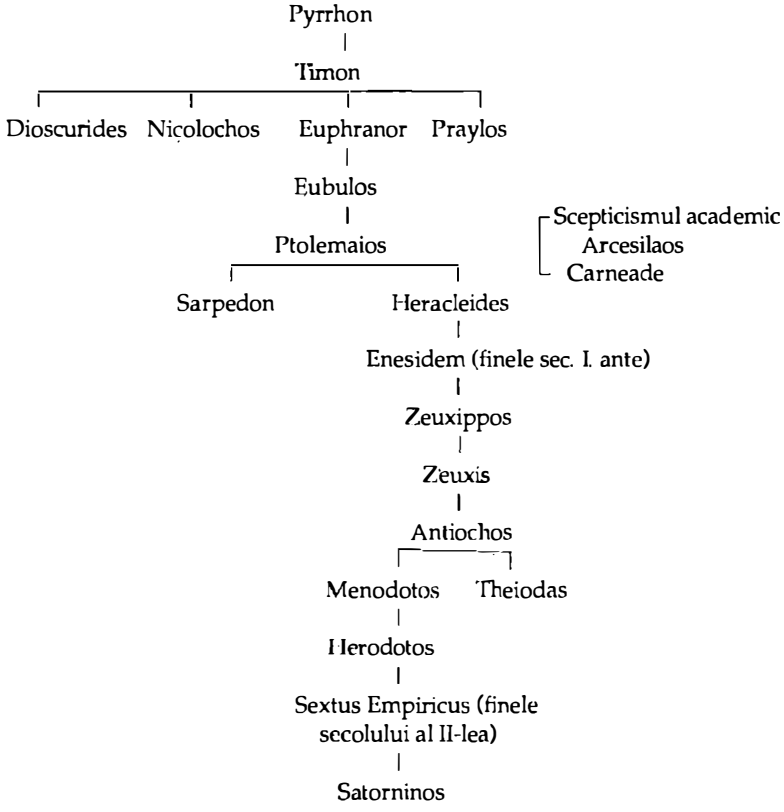
466 Urmează o notiţă cu succesiunile filozofilor sceptici luată după Sotion şi Hippobotos, citaţi nominal, care sunt aproape contemporani (finele secolului al III-lea — începutul secolului al II-lea ante). Izvorul lui Diogenes Laërtios pare a fi Hippobotos, direct sau indirect. După Sotion şi Hippobotos, Timon a avut ca discipoli pe *Dioscurides din Cypru*, menţionat şi mai sus (vezi nota 461), pe *Nicolochos din Rhodos*, necunoscut din altă parte, pe *Euphranor din Seleucia*, citat numai aici, şi *Praylos din Troada*, citat tot numai aici, despre care, tot aici la Diogenes Laërtios, după *Phylarchos* — istoricul din Atena care a trăit pe timpul lui Ptolemaios al IV-lea Filopator (221-203 ante) — se spune că a suportat torturi în patria sa ca trădător, deşi era nevinovat, fără a se plânge de concetăţenii săi. Deci toţi aceşti filozofi menţionaţi de Diogenes după Sotion şi Hippobotos aparţin secolului al III-lea ante

467 Urmează o ultimă listă continuă a succesiunii filozofilor sceptici, care merge aproape până pe timpul lui Diogenes Laërtios, cum e Sextus Empiricus, care aparţine sfârşitului secolului al II-lea sau începutului secolului

al III-lea. Cine a alcătuit această listă, nu ştim. Desigur nici Hippobotos, nici Sotion, care aparţin începutului secolului al II-lea ante. Poate că această ultimă listă este chiar de Diogenes Laërtios sau cel puţin completată de el. Lista începe cu *Euphranor din Seleucia*, care era dat de Sotion şi Hippobotos ca discipol al lui Timon. Urmează în succesiune *Eubulos din Alexandria* (necunoscut din altă parte). Acestuia îi succede Ptolemaios, desigur cel din Cyrene, menţionat mai sus (nota 465) după care vine *Sarpedon* (necunoscut în altă parte), după acesta *Heracleides*, greu de identificat în masa purtătorilor aceluiaşi nume. (Pape-Benseler îl identifică cu Heracleides Lembos, epitomatorul lui Sotion şi al lui Satyros, dar noi nu vedem justificarea acestei identificări). Cu următorul, *Enesidem din Cnosos*, suntem pe tărâm mai sigur şi am ajuns în jumătatea a doua a secolului I ante, întrucât Cicero nu-l cunoaşte şi afirmă că pyrrhonismul este stins pe timpul său (Cicero moare în 43 ante). După Enesidem, în lista lui Diogenes de la finele cărţii a IX-a urmează *Zeuxippos*, tot din Cnosos, (necunoscut din altă parte), după care vine *Zeuxis*, numit „Picioare-strâmbe", Γωνιόπους (necunoscut de altundeva); urmează *Antiochos din Laodicea* pe râul Lycos (sunt foarte multe râuri purtând acest nume în Asia Mică şi aiurea), de altminteri necunoscut, apoi *Menodotos din Nicomedea*, medic din şcoala empirică (vezi mai sus, nota 464), şi *Theiodas din Laodicea* (necunoscut nouă din altă parte). Lui Menodotos îi succede Herodotos, fiul lui Arieus din Tars, poate citat şi de Galenos, iar la *Suda* apare ca fiind din Philadelphia, dacă este vorba de acelaşi Herodot. Discipolul lui Herodot (care a fost, poate, tot medic) a fost *Sextus Empiricus*, bine cunoscut, medic de profesie şi filozof sceptic, a cărui operă κατὰ μαθηματικούς, în 11 cărţi, ni s-a păstrat, fiind citată de Diogenes sub alt titlu, Σκεπτικά, şi ca având 10 cărţi. Pe Sextus l-ar fi audiat ca discipol *Satorninos*, numit Cythenas, poreclă greu de înţeles. Cuvântul se pune în legătură cu rădăcina verbului κεύθω, în care caz ar însemna

„ascunsul" sau „obscurul". Hicks se gândeşte la κυδαθηναιεὺς, „aparţinând demului atic Cydathenaion", ceea ce nu se poate justifica din punct de vedere paleografic. Aici se termină cartea a IX-a, penultima, a lui Diogenes Laërtios.

Iată sub formă de schemă tabloul filozofilor sceptici în succesiunea lor, aşa cum e dată de Diogenes Laërtios la finele expunerii *Vieţii* lui Timon şi completată cu cei ce lipsesc:



Lipseşte din listă Agrippa, posterior lui Enesidem, care a dat o clasificare a modurilor de îndoială (τρόποι) în cinci rubrici, în loc de zece ca la Enesidem.

Pentru discipolii lui Pyrrhon vezi Diogenes Laërtios IX, 67-70.

POSTFAŢĂ

Stăruie încă prejudecata că filozofiile post-aristotelice (epicureismul, stoicismul, scepticismul, probabilismul) vor fi fost fenomene de criză (decadenţă) ale culturii greceşti.

Heteronomist, adică prin raportare la determinaţiile politice, lucrurile par să stea astfel, "aventura lui Alexandru Macedon" modificând într-atâta istoria greacă, încât faţă cu ceea ce a fost, ceea ce a urmat a putut să treacă "drept o simplă perioadă de tranziţie între strălucirea Atenei clasice şi măreţia Romei imperiale" (François Chamoux, *Civilizaţia elenistică*, I, p. 14-15) depinde însă de situare, pentru ca aparenţa să fie luată ca semn de adevăr sau, dimpotrivă, de eroare. Dinspre evoluţionism şi încă dinspre paradigma sa cea mai puţin operaţională, aceea cu naşterea, apogeul şi pieirea, ca epuizat după marea trăire ateniană, spiritul grec se pregătea să moară. Dar dacă lucrurile nu vor fi stat astfel şi, aşa zicând după un filozof român de odinioară, ramura scoborâtoare a unei "unde" era cea urcătoare, a alteia, succesive? Mai curând astfel pentru că, orice s-ar spune, "cercul" de existenţă al unei civilizaţii se închide doar dacă istoria este privită numai (sau în primul rând) dinspre ceea ce este mai înainte către ceea ce vine după.

Altminteri, în acelaşi timp, ea este integrată în alt sistem şi participă la instituirea şi organizarea sa. În acest caz, chiar piere sau, dimpotrivă, se desăvârşeşte în ceea ce aduce cu finalitatea sa dincolo de sine, poate, ceva mai tare decât aceea în realitate nemijlocită, deci în durată scurtă?

Bunăoară, filosofiile post-aristotelice, pentru a particulariza.

Abstract judecate, minore faţă cu platonismul şi aristotelismul, în aparenţă, chiar reveniri la motive când nu presocratice din preajma temporată a lui Socrate, epicureismul ca prelungire a atomismului democritian, stoicismul, în cosmologie cel puţin, un neo-heraclitism, scepticismul, ca radicalizare a "relativismului" protagorian din fr. 1 (omul este măsura tuturor lucrurilor...), din toate acestea s-a confecţionat o imagine, totuşi, nu prea pe măsura realităţii. Este de tot simplu să fie pusă filosofia "elenistică" aşa cum este, cu alt stil, cu alte teme, cu altă perspectivă decât cea "clasică" pe seama unei crize de disoluţie. Prea simplu şi, totuşi, departe de a fi o explicaţie cât de cât mulţumitoare, tocmai datorită marilor deosebiri dacă opera ar fi fost dominată de platonismul de după Platon şi de aristotelismul de după Aristotel, epigonice, ipoteza ar fi fost ceva mai aproape de adevăr. Însă cele patru mari direcţii sunt fenomene de ruptură care mai înainte de toate, polemic, dădeau seama de construcţia desprinderii (înfruntării) ca pentru a construi în alt spaţiu, cu alte mijloace, în altă logică a "experimentului". Chiar admiţând că, în absolut, valoric stau sub cotă platonică şi aristotelică, în context, fie şi în context, deşi nu numai, epicureismul, stoicismul, scepticismul şi probabilismul aduceau cu filosofii de

întregire, fără de care, deci, oricât de mari experienţele anterioare, universul grec (şi, astfel, cercul de aşezare a gândirii europene) ar fi fost încă departe de concept. Mai nici un fapt istoric, din Grecia cel puţin, nu pare a fi fost fără de relevanţă, sistematică sau fără să fi fost pus în semnificaţie, în alt timp, în virtutea logicii deschiderii şi sporirii de sine. În mai mare măsură, în mai mică, diferenţa contează, dar nu mai mult decât existenţa valorică chiar şi a faptelor minore.

Măsurând cu o simplă măsură, se riscă enorm sărăcirea "peisajului", prin eliminări, prin acomodări. Dar cum fiecare timp istoric presupune şi un tip de cultură (în particular, de filozofie), se cuvine să desluşim mai înainte de orice în sinele acesteia şi abia, apoi, raportarea valorică la ceea ce precede.

În această perspectivă, scepticismul poate că este cazul crucial. Filozofie în modalitatea anti-filozofiei, în alt timp cu alte dominante, el aducea cam cu un neo-socratism, prin criticismul său, dus la limită, când un *metodic*, chiar dincolo de limită. Căci, dacă este filozofie în modalitatea anti-filozofiei, şi aşa pare a fi fost şi a fi, aproape în concept supra istoric (dovadă şi formele sale ulterioare, chiar şi medii, sigur însă moderne) scepticismul, în contra aparenţelor nihiliste, participa la relansarea, prin determinarea la înnoiri de natură, a elanurilor constructive. Tocmai unde, aplicându-i prin extindere, o vorbă antică, afirmau că nu se poate afirma nimic, şi demonstrau că nu se poate demonstra nimic, ei construiau de construind mai mult decât atâtea şi atâtea filozofii de dinainte din epocă reconstrucţii ale lumii pentru justificarea fiinţei noastre, (ce este doar metafizica, la limită, decât o antropodicee, o legitimare a minţii în

capacitatea sa de a gândi şi numi în sinele de necuprins?), scepticismul dinspre ipoteza contrară (de logică ficţionalistă) ce ar fi dacă nu am fi ceea ce credem că suntem îndemna la "experimentarea" negativului. Socratismul era "fenomenologia" treptei zero; scepticismul grec determina mintea să se întrebe dacă chiar este de aici şi întrebarea: dar dacă nu sau mai exact ce se întâmplă dacă ea nu se poate gândi ca existenţă? Nu era un simplu joc, de aceea ispita jocului luat în serios avea să persiste (Descartes cu îndoială, Hegel cu nefiinţa ca fiinţă negativă, gândită în logica negativităţii fiind probele tari).

Cu aparenţa slăbirii (sleirii) spiritului grec, scepticismul însă îl reîntăreşte, printr-un ritual, sui generic anteic: filozofia îşi recapătă puterile revenind la ceea ce încă nu este ea, dar eterna ei şansă ca termen de plecare şi de ajungere, raţiunea pură, oricum nu este deloc exclus ca "renaşterea" filozofiei ca aporetică (în modalităţile neoplatonice: platoniană şi procleeană) să vină mai cu seamă din acest mare exerciţiu de purificare, de cel sceptic adică şi numai, în plan secund, de reluarea (redescoperirea) ipoteticii platonice a Unului şi multiplelor din *Parmenide*-le platonic.

Dacă aşa stau lucrurile, şi numai pentru atât, ceea ce nu este puţin, interesul pentru sceptici şi scepticism n-ar fi el însuşi semn de îndreptare către minor sau către crepuscular.

Aram M. Frenkian (1898-1964) de departe cel mai hărăzit elinist din spaţiul culturii române s-a aplicat filozofiilor post-artistotelice (de la stoici, sceptici şi probabilişti la Plotin) cu ştiinţă şi pricepere exemplare. Studiile sale privitoare la sceptici şi scepticism strânse

în acest volum au a introduce într-un univers care rezervă, fie şi istoric, încă surprize. Pentru oricine este interesat de ideea sceptică, de acuma, în fenomenologia spiritului, lectura lor este necesară, fiind utilă.

Gheorghe Vlăduţescu

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 5
Scepticismul grec şi filozofia indiană 7
Acolo unde este fum, este şi foc 83
Prefaţă şi introducere la Sextus Empiricus, Opere filozofice I 89

Din Diogenes Laërtios, Despre vieţile şi doctrinele filozofilor

Capitolul XI (Pyrrhon) 107
Capitolul XII (Timon) 127
Note explicative şi comentarii de Aram Frenkian .. 131
Postfaţă de Gh. Vlăduţescu 169